Terry Eagleton

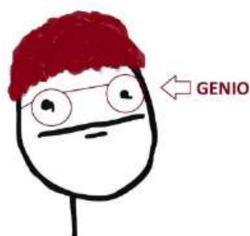
IDEOLOGIA

Storia e critica di un'idea pericolosa



Fazi Editore

a cura di



[scan di DEMOCRITO]

«L’ideologia, come l’alitosi, è qualcosa
che appartiene sempre agli altri».
Terry Eagleton

«Una riflessione arguta e lucida, rafforzata
dalla pungente, combattiva, ferrea intelligenza
che caratterizza l’opera di Eagleton, oggi
secondo a nessuno nell’ambito degli studi
culturali in lingua inglese».
«The Guardian»

«Eagleton è un critico letterario marxista
agguerrito, davvero complesso e profondo».
«The Nation»

«Terry Eagleton è uno tra i più noti e autorevoli
critici (e teorici letterari) di tutto il mondo.
È acuto, molto *british*, chiarissimo e posseduto
da uno humour fulminante».
Francesco Longo, «il Riformista»

La fine del Novecento è stata caratterizzata da uno straordinario paradosso: la ricomparsa prepotente del fondamentalismo sulla scena internazionale, proprio mentre a sinistra già si parlava di morte delle ideologie. Un “ritorno di fiamma” per il pensiero assoluto che non ha riguardato solo le religioni e che non si è diffuso unicamente in Medio Oriente: ha trovato terreno fertile anche nella deriva del cristianesimo oltranzista *made in USA*.

Un concetto quindi, quello di ideologia, che forse non è mai stato così in evidenza - ma anche così frainteso - come di questi tempi.

A sinistra, l’ideologia viene spesso considerata esclusivo appannaggio delle classi dominanti; a destra, un’arida, totalizzante eccezione alla propria visione del mondo.

Terry Eagleton, il maggiore critico letterario inglese, dedica a questo controverso tema una delle sue opere più importanti: in un serrato corpo a corpo con i principali pensatori marxisti (in particolare Gramsci), con Schopenhauer e Nietzsche, Freud, Bourdieu e i post-strutturalisti, l’autore passa in rassegna le varie definizioni del termine “ideologia” e ne analizza il tortuoso cammino attraverso la modernità, dall’Illuminismo al postmoderno. Con una prosa esatta e appassionata, Eagleton dimostra che l’ideologia - questo «colore invisibile della vita quotidiana» - non ha come unica funzione persuadere gli esseri umani ad aderire a un ordine sociale e a una concezione della realtà predisposti da chi è al potere.

Al contrario, rappresenta soprattutto «la ricerca delle modalità con cui possiamo risollevarci dalla nostra condizione di infelicità».

TERRY EAGLETON

Filosofo e critico letterario, collabora con la «London Review of Books» e insegna Letteratura inglese all’Università di Manchester. Tra i suoi saggi tradotti in italiano: *Le illusioni del postmodernismo* (Editori Riuniti, 1998), *Videa di cultura* (Editori Riuniti, 2001), *Figure del dissenso* (Meltemi, 2007). E anche autore del romanzo *Saints and Scholars* (1987), della commedia *Saint Oscar* (Panozzo, 2000) e coautore della sceneggiatura del film *Wittgenstein* di Derek Jarman (1993).

IN COPERTINA
iDEOLOGY
ART DIRECTOR: MAURIZIO CECCATO | IFIX PROJECT

I edizione: settembre 2007

Via Isonzo 42, Roma

Titolo originale: *Ideology. An Introduction*
Traduzione dall'inglese di Marilena Renda
Progetto grafico e illustrazione di copertina: Maurizio Ceccato | IFIX project

ISBN: 978-88-8112-871-6

www.fazieditore.it

Terry Eagleton

IDEOLOGIA

STORIA E CRITICA DI UN’IDEA PERICOLOSA

traduzione di Marilena Renda



Fazi Editore

INDICE

Prefazione

> Dal punto di vista demografico, stanno guadagnando terreno su di noi. Ora sono un quarto dell'umanità, ed entro il 2005 saranno un terzo. L'Italia è ridotta a un 1,1 bambini per ogni donna. Presto saranno più numerosi di noi… C'è un forte desiderio - non è vero? - di dire cose del tipo: «La comunità musulmana dovrà soffrire fino a che non farà piazza pulita. Che tipo di sofferenza? Non farli viaggiare. Deportarli un po' più in là. Limitarne le libertà. Perquisire quelli che sembrano arrivare dal Medio Oriente o dal Pakistan… Discriminarli, fino a colpire tutta la comunità e a costringerli a essere duri con i loro figli…»[1].

Queste non sono le farneticazioni di un nazionalista inglese, bensì le riflessioni dello scrittore Martin Amis, stella polare del mondo letterario inglese. Questo squallido miscuglio di bile e isteria potrebbe avere, forse, una spiegazione genetica: Kingsley, il padre di Amis, era dopo tutto un razzista, uno zotico antisemita alcolizzato, odiatore di sé e di donne, omosessuali e liberal, e Amis figlio si è dedicato più ad apprendere queste cose dal padre che a imparare a scrivere bene. Sedici anni fa, quando questo libro fu pubblicato per la prima volta, Amis avrebbe certamente trattato queste barbariche esternazioni con il disprezzo che meritano. A quell'altezza, egli avrebbe senza dubbio riconosciuto la follia e l'ignoranza insite nell'idea che l'autoritarismo e l'ingiustizia potessero assicurare la difesa della libertà. Il problema non è solo la spregevolezza morale di questa politica, ma il suo carattere fallimentare. Di fatto, peggiora incommensurabilmente la situazione. E se l'ideologo non ascolta la voce della ragione, forse lo farà il pragmatista.

Quello che è accaduto tra l'Amis di allora e l'Amis di adesso è la cosiddetta "guerra al terrorismo". Essa ha spinto un gruppo di liberal e di gente di sinistra, insieme a un'ampia scelta di commentatori e intellettuali, a difendere la libertà occidentale minandola attivamente e rendendo valida la sentenza di Nietzsche quando diceva che coloro che lottano contro la mostruosità diventano mostri a loro volta. Per non parlare di come abbia invalidato l'idea paranoica dei fondamentalisti islamici convinti che la libertà occidentale sia ipocrisia pura e semplice. Bin Laden dovrebbe essere felice di aver trovato alleati così inattesi. Potremmo azzardarci a dire che l'unica pecca del discorso di Amis è la sua eccessiva ristrettezza. Infatti, perché applicarlo solo alle società occidentali? Le nazioni musulmane, in

fondo, hanno ottime ragioni per sospettare delle buone intenzioni di gente che sembra arrivare dal Texas o da Twickenham. Inoltre, mentre sto scrivendo, molti di questi tizi, facilmente identificabili, stanno creando caos e miseria in Iraq e in Afghanistan. Non sarebbe prudente da parte dei sauditi o degli yemeniti perquisire a vista gli occidentali, espellerli o tagliargli le teste sul posto? Dopo tutto, nel corso dei secoli noi abbiamo sgozzato molti più arabi di quanta gente sia morta nel World Trade Center.

Se a Martin Amis togliessero i pantaloni con la forza per le strade di Dhamar o Damqawt, avrebbe tutte le ragioni di protestare con le autorità, affermando che non tutti gli occidentali sono ostili al mondo arabo; che solo una piccola minoranza di loro sono ardenti islamofobi; e che rappresentarne la maggioranza come assassini potenziali è razzismo bello e buono. Tuttavia, gli yemeniti farebbero bene a chiudere le orecchie di fronte a queste proteste di liberal dallo stomaco delicato. L’ingiustizia è certamente un prezzo che vale la pena pagare per garantirsi la sicurezza. La morte di uno scrittore, o di un gruppo di scrittori, è un prezzo equo per il bene del popolo. Iosif Stalin non sembra essere il personaggio storico preferito di Amis, ma c’è una buona dose di stalinismo nell’idea, piuttosto diffusa a sinistra, che il fine giustifica i mezzi, anche brutali. Non maltrattare soltanto i criminali veri o potenziali, ma perseguitare in modo calcolato tutta la popolazione. Amis non raccomanda questa strategia solo per i criminali o per i sospetti tali, ma anche come strumento di umiliazione di uomini e donne scelti a caso, così che tornino a casa e insegnino ai loro figli a essere gentili con l’Uomo Bianco. C’è qualcosa di leggermente difettoso in questa logica.

Il problema non è impedire con la forza ai fanatici di qualunque schieramento di far saltare la testa alla gente, ma esercitare la vigilanza e la forza della legge. Dovrebbe essere messo in discussione il presupposto su cui si basa la necessità di Amis e di quelli della sua specie: che civiltà e violenza siano antitetiche, e che questa accoppiata possa essere brutalmente trapiantata in Oriente e Occidente. La civiltà è preziosa, ma la verità è che si fonda sulla violenza - su inganni, invasioni, rivoluzioni, stermini e così via - e che questa forza bruta è stata poi sublimata nei poteri che di solito la proteggono: la legge, le forze armate e così via. La questione è riassunta piuttosto efficacemente dagli antichi tragediografi greci. Penteo, arrogante sovrano di Tebe nelle *Baccanti* di Euripide, rifiuta di far entrare in città

Dioniso, dio della rivolta, e la sua selvaggia repressione scatena non solo un'atroce carneficina, ma lo trasforma in un'immagine di quel terrore che aborre. Più saggiamente Atene, alla fine dell'*Orestea* di Eschilo, accoglie nella città le Furie predatrici, trasformandole nelle *Eumenidi*, o le Benigne, che contribuiranno alla sua difesa[2].

Il punto non è che Osama bin Laden dovrebbe essere scortato cerimoniosamente fino a Westminster. È che le civiltà che rifiutano di ammettere di essere fondate sulla violenza non riconoscono che c'è qualcosa di profondamente antitetico a essa nel cuore della cultura umana, e quindi sono più inclini a esagerare nella lotta contro i propri nemici, più propense all'arroganza e all'autodistruzione. Per il Freud del *Disagio della civiltà*, questa deve utilizzare la violenza esclusivamente per fondare se stessa; tuttavia c'è sempre qualcosa di eccessivo e di anarchico in questo torbido potere, qualcosa che Freud chiama thanatos, o pulsione di morte; ed è un eccesso che può ritorcersi contro la civiltà stessa. Ciò che consolida la cultura umana minaccia pure di distruggerla. La spinta all'ordine è potenzialmente letale. Le forze che intendono domare il caos ne sono segretamente innamorate. C'è una tendenza paranoica all'ordine, e una non patologica. Il tipo paranoico è una grottesca caricatura del nostro desiderio naturale di pace e sicurezza, un desiderio che sparge devastazione intorno a sé. Questo lo apprendiamo dalla saggezza degli antichi greci, non solo dai liberal moderni. Non è un problema di disprezzare la propria sicurezza, o di indulgere in illusioni sentimentali riguardo ai propri nemici. È un problema di complicità segreta tra ordine e caos, civiltà e violenza, perché proprio il tentativo di difendere il regno può scatenare la furia insensata che lo manderà a picco.

In caso di tragedia, a separare questa complicità sono i potenti addetti ai lavori che, di fronte ai diseredati e agli stranieri, riconoscono questa oscurità come propria. Il termine teologico che designa questo autoriconoscimento è pentimento. È quando il sovrano vede un'immagine terrificante di se stesso in coloro che sono esclusi o calpestati che inizia a brillare una possibilità di redenzione. È su questa nota che termina la trilogia tebana di Sofocle, quando Teseo, il re, si assume il rischio enorme di accogliere nella città il cieco, maledetto Edipo. Nella mitologia antica, il mostro che sta sulla soglia di solito si rivela in un modo o in un altro una

terribile versione di sé. Questo non vuol dire che, in un attacco di autolesionismo, dovremmo riconoscere la nostra immagine in coloro che uccidono bambini innocenti, o in quei fanatici che fanno esplodere treni pieni di pendolari. Significa accettare che le nostre mani di occidentali non sono affatto pulite quando ci occupiamo delle ingiustizie che spingono uomini e donne a queste mostruosità morali, e che affermare questa semplice verità non significa essere complici di queste azioni, non più di quanto elencare le cause del nazismo significhi approvarlo.

In un certo senso questo libro è invecchiato molto rapidamente, perché inizia sottolineando il paradosso che vuole il concetto di ideologia fuori moda tra gli intellettuali proprio nel momento in cui prospera nella realtà. Nelle prime righe dell'Introduzione viene citato il fondamentalismo islamico, ma a quel tempo si trattava di un fenomeno lontano e poco minaccioso. Le sue armi non avevano ancora distrutto edifici americani, benché avessero creato un bel po' di caos altrove. Potevamo ancora affermare di vivere in un'epoca post-ideologica. Gli ideologi, come una volta ebbe a notare Raymond Williams a proposito delle masse, erano gli altri. Sembrava assurdo allora che lo spirito dei rozzi calvinisti occidentali potesse annidarsi in alcuni scrittori inglesi vagamente progressisti, per non parlare dei giornalisti radicai e benpensanti.

Comunque, non è stato l'11 settembre l'origine di tutto. Il racconto dell'orrore noto come il "Ritorno degli Ideologi" non è iniziato con il radicalismo islamico. Mentre il World Trade Center era saldamente in piedi, un gruppo deviato di politici e intellettuali americani di estrema destra aveva già preparato dei piani per realizzare un nuovo imperialismo americano su scala mondiale, camuffandolo a malapena da zucchero e miele da donare alle regioni più oscure del pianeta. La svolta è avvenuta con l'entrata alla Casa Bianca di questi dogmatici al seguito di George W. Bush; un evento tanto bizzarro quanto potrebbe esserlo, ad esempio, il fatto che dei consiglieri di Scientology entrassero a Downing Street, o dei fanatici del *Codice da Vinci* perlustrassero i corridoi dell'Eliseo.

Niente di tutto ciò è stato una risposta al terrorismo islamico. È stata una risposta all'egemonia da tempo indebolita degli Stati Uniti come potenza globale, proprio come il terrorismo islamico è in gran parte una risposta alla sua ininterrotta sovranità. La democrazia liberale più potente del mondo ha deciso di dichiararsi apertamente ideologica proprio nel momento in cui il

suo servo più fedele, la Gran Bretagna (come un buon Sancho Panza con il suo Don Chisciotte), stava ritirandosi nel suo guscio sulla scia del thatcherismo e annunciava con forza la fine, se non della storia, almeno della Destra e della Sinistra. Il contrasto non era del tutto sorprendente: questa drammatica uscita allo scoperto dell'ideologia è più probabile in una società come gli Stati Uniti che espone con orgoglio i suoi principi fondanti, al contrario dell'abitudine britannica di mettere le carte in tavola con grande riluttanza. La retorica politica è più acuta e irrefrenabile, meno sobria e pragmatica in una nazione fondata sulle astrazioni illuministiche che in una cultura empiristica per cui le astrazioni complicano i problemi anziché risolverli. Un politico britannico non può riferirsi a Dio senza mettere in imbarazzo i suoi ascoltatori; certi politici americani invece li offenderebbero se non lo facessero.

Naturalmente è vero che l'ideologia è sempre viva e lotta con noi. Ma con questo termine intendo qualcosa di simile al suo significato popolare, che discutevo nelle prime pagine del libro: una condizione in cui l'azione è determinata da un sistema rigoroso di dottrine immutabili e ipersemplificatorie. Oppure, come afferma il sociologo Emile Durkheim, «l'utilizzo di concetti che dominano l'insieme dei fatti piuttosto che di concetti che derivano da essi»: una descrizione abbastanza sintetica dell'intelligenza usata per giustificare l'invasione dell'Iraq nel 2003. Comunque, vale la pena notare quanto pochi siano i governi che si comportano così. Fa eccezione la Francia, per un breve periodo della sua rivoluzione. Gli Stati comunisti agivano allo stesso modo, ma poi cercavano surrettiziamente un modo pragmatico per aggirare il loro ufficiale zelo dottrinario. I nazisti subordinarono la realtà all'ideologia fino al punto di creare la shoah, ma sarebbe difficile definire la Germania fascista in termini così generici. Trovare uno Stato che corrisponda in ogni senso a questa descrizione è difficile quanto trovarne uno che sia stato governato secondo giustizia. Per fortuna ci sono in giro pochi Pol Pot. L'immensa complessità dello Stato-nazione moderno rende improbabile qualsiasi fondamentalismo politico di questo tipo, benché, in posti meno sviluppati, ne esistano molti esempi.

Ma le parole di Durkheim descrivono esattamente l'attuale amministrazione di Washington, il cui obiettivo dichiarato è governare secondo la "fede" anziché secondo la "realtà". Si tratta, tra le altre cose,

dell’ultimo esempio di una lunga tradizione di idealismo americano, per quanto il suo comportamento attuale possa essere poco nobile. Il suo disprezzo verso la prosaica realtà convive curiosamente con la cultura postmoderna per cui la realtà è qualcosa di flessibile che puoi plasmare in qualunque forma ti piaccia, come un corpo sul lettino del chirurgo estetico, non un materiale riottoso che ostacola i tuoi tentativi di dargli forma.

Non bisogna esagerare il carattere di novità degli ultimi avvenimenti. Durante i governi Reagan e Thatcher non mancavano dottrine politiche di una certa veemenza, ma la loro presenza si spiegava in una certa misura con l’esistenza della guerra fredda. Un nemico fervente ideologo ti costringe a rivelare i tuoi valori di riferimento. Si potrebbe innocentemente presumere che questa situazione si sia ripetuta con l’ascesa dell’islam radicale: se l’Occidente proclama più rumorosamente del solito i suoi valori di libertà e democrazia, è perché noi, timidi ideologi, siamo stati costretti dagli evangelisti del terrore a confrontarci più direttamente con i nostri valori e a difenderli con più forza. Proprio quando l’Occidente, avendo sconfitto in contumacia l’avversario della guerra fredda, poteva ripiombare con sollievo nel suo abituale pragmatismo, ecco arrivare Osama bin Laden ad allontanarvelo con la forza.

Ma questa non è tutta la storia. Gli Stati Uniti hanno usato la fine della guerra fredda non come opportunità per parlare di lavoro e di *welfare* anziché di libertà e male, ma per sfruttare il fatto di essere l’unica superpotenza rimasta e per rimodellare il resto del pianeta in base ai propri interessi nazionali. Paradossalmente, la fine di un lungo periodo di intenso conflitto ideologico ha incrementato, anziché modificare, una politica scopertamente ideologica. Iniziò una nuova narrativa globale sulle rovine della vecchia. Il tipico fervore occidentale si rivolse contro l’altrettanto esiziale vena islamica di assolutismo dogmatico. L’ideologia, così sembrava, non era affatto morta. La fede nella modernizzazione e nella secolarizzazione, l’idea che un mondo interamente tecnologizzato, provvisto di una visione del mondo laica, pragmatica e aperta avrebbe spazzato via miti, gerarchie, religioni e valori assoluti, sembrava improvvisamente crollata. La sovrastruttura era apparentemente restia ad adattarsi docilmente alla base. La religione si stava rinforzando, non indebolendo - almeno negli Stati Unti e nel mondo musulmano, con l’Europa scettica e agnostica stretta fra i due.

Chi avrebbe mai immaginato che la teologia sarebbe stata così determinante nella vita del XX secolo? È come prevedere un rilancio del neoplatonismo. Tuttavia, la cosa ha una sua logica. Il tardo capitalismo lascia uomini e donne senza fondamenta sotto i piedi solo perché qualche sistema di pensiero moderno o tradizionale li faccia di nuovo indietreggiare. Più l'ideologia viene decostruita, più cresce - un'affermazione che vuole essere letta anche come commento ai rapporti tra Occidente e mondo arabo. L'attacco dei musulmani all'Occidente ha assunto una forma militare, ma il fondamentalismo islamico a cui assistiamo oggi ha le sue radici in una reazione primonovecentesca di tipo ideologico, non politico, militare o economico, all'egemonia occidentale. Il suo cuore pulsante è un dissenso culturale e religioso. In un certo senso, è tutto grasso che cola per il postmoderno, che a lungo ha cercato di sostituire la dimensione culturale a quella politica ed economica. Ma il postmoderno pensava, facendo questo, di sostituire al dogmatismo metafisico il relativismo fluido della cultura. Non pensava che la cultura stessa sarebbe diventata in breve tempo una nuova forma di assolutismo e di fondazionalismo virulenta quanto ogni altro credo politico. Più virulenta, in un certo senso, dal momento che la cultura è storia ed esperienza, non una proposizione che deve essere razionalmente accettata o rifiutata.

Quindi, il concetto di ideologia è tornato sull'agenda politica? No di certo. Di sicuro non è mai sparito dai circoli di estrema destra. Mentre certe correnti del post-strutturalismo e del postmoderno estremamente insofferenti verso questo concetto o sono morte di vecchiaia o si sono esaurite oppure sono appassite come conseguenza del nuovo clima politico. Comunque, difficilmente si potrebbe affermare che ci sia stato un ritorno di interesse verso l'ideologia da quando questo libro è stato pubblicato, anche perché la teoria, forse, non ha avuto il tempo di raggiungere la pratica. Ma c'è una ragione più importante che spiega questa mancanza di rinnovata attenzione. È come se l'Occidente non avesse ancora deciso se andare a fondo della questione ideologica o no, nel senso di impegnarsi in una lotta aperta tra sistemi di valore rivali. È un'ambiguità che si riflette, mentre scrivo, nella coppia Bush-Blair - il primo sfrenatamente ideologico, mentre il secondo nasconde la sua propensione alla politica estremista sotto un velo di pragmatismo post-ideologico. Chi dei due rappresenta il futuro del capitalismo globale?

In altri termini, un elevato fondamento morale è anche un fondamento ideologico? L'Occidente dovrebbe rivendicare una superiorità rispetto ai suoi nemici perché le sue azioni sono determinate dalla ragione e non dalla dottrina? E non sarebbe una sconfitta politica se permettesse ai suoi nemici di costringerlo in quella sorta di camicia di forza ideologica che loro stessi sono orgogliosi di indossare? Dopo tutto, vogliamo pubblicizzare i nostri valori presentandoli come naturali e universali, non come un modo di vivere storicamente determinato che si misura con gli altri. O si tratta di un'opinione troppo ottimista, mentre la realtà è che, dopo che la politica pragmatica è morta insieme alle vittime dell'11 settembre, ci troviamo in un'epoca post-post-ideologica in cui, per usare l'espressione di Tony Blair, la lotta è senza esclusione di colpi?

Entrambe le soluzioni sono pericolose per l'Occidente. L'ideologia, come suggerisco in questo libro, è tanto più efficace quanto più è invisibile. Tuttavia, con le risorse naturali in diminuzione, paesi rivali degli Stati Uniti in ascesa, il conflitto Oriente-Occidente in crescita e il fondamentalismo in rapida espansione, è poco credibile affermare che noi siamo ragionevoli mentre i nostri nemici sono spietatamente ideologici. Martin Amis invoca un nuovo "occidentalismo", che difenderebbe i cosiddetti valori occidentali tramite un progetto ideologico aggressivo, coerente e consapevole. Ma il problema non è solo che questo, in un certo senso, porrebbe Noi al Loro stesso livello, rovesciando tutta una tradizione di ricco conservatorismo certo del fatto che libertà e democrazia non possano essere racchiuse in uno schema così rigido. Inoltre, l'Occidente avrebbe bisogno di vagliare drasticamente i valori che caratterizzano la sua storia (genocidio? razzismo? violenza imperialistica?), e non può tirarsi fuori da questo impiccio semplicemente definendo questi fenomeni come deplorevoli aberrazioni. È troppo facile per la sinistra ribattere che ciò che è prezioso e ciò che è riprovevole nella storia occidentale sono in larga misura le due facce di una stessa medaglia. La libertà è certamente un valore per cui vale la pena combattere - finché non diventa evidente che, quando assume la forma contingente di proprietà privata, si trasforma velocemente in corporazioni transnazionali (con il conseguente declino della democrazia e della libertà individuale) e in lotte intestine di portata globale (con l'inevitabile corollario di guerre, torture, cospirazioni, brutalità e così via). Il problema dell'Occidente non è che i suoi valori dominanti siano vuoti. È che non può

contribuire al loro sfaldamento. In questo assomiglia a quei musulmani che pregano Allah e nel frattempo preparano armi chimiche. Il modo migliore per difendere i propri valori è metterli in pratica.

La politica fondata sulla fede non può sopravvivere molto a George Bush. Ma comunque l'ideologia è ritornata nel nostro mondo su vasta scala da quando questo libro ha visto la luce, e penso che sia qui per restare. Le grandi narrazioni non possono interrompersi. Se il conflitto tra capitale e Corano (o una certa, tendenziosa lettura del Corano) non costituisce una narrazione, è difficile capire cosa lo sia. A questo livello, i postmoderni e i mercanti della "Morte della Storia" sono certamente stati sconfitti. A un altro livello, comunque, il postmoderno sembra ancora valido - se Oriente e Occidente avessero sottoscritto i suoi valori di pluralismo, antifondazionalismo, rispetto per le differenze culturali, niente di tutto questo sarebbe successo? Il rilassato relativismo postmoderno non è la terapia più efficace per gli assolutismi texani e talebani, proprio come una dose di antifondazionalismo filosofico è il rimedio più sicuro per il fondamentalismo religioso?

C'è qualcosa di vero in questo. Il pluralismo postmoderno è certo preferibile alle bombe nei mercati. Ma il postmoderno si è anche dimostrato incapace di occuparsi delle realtà politiche e materiali che stanno alla base della coesistenza culturale. Nel complesso, si è preoccupato più dell'identità che del petrolio. Questo tipo di pragmatismo può portare a soluzioni definitive, ma sul piano politico non è abbastanza ambizioso per far fronte al problema. Una ragione, che non affronto in questo studio, per cui l'ideologia è diventata un concetto sospetto è che in parte ha ceduto il campo al concetto di cultura, che sembrava capace di svolgere lo stesso compito in modo più flessibile. La cultura entra in ogni riflessione che riguarda la guerra tra Corano e capitale. Ma proprio come la cultura non va fino in fondo in senso generale, non lo fa nemmeno in questo caso particolare. La cosiddetta guerra al terrorismo è un problema di dispotismo e di democrazie, di povertà e di potere, di colonialismo e di neoimperialismo, di risorse economiche e di realtà geopolitiche, di Stati in declino e Stati in ascesa, con il problema dell'identità un po' più in basso sull'agenda. Osama bin Laden non sta combattendo per essere se stesso.

Questa, allora, può essere un'altra causa del ritorno dell'ideologia: il fatto che la cultura che ha cercato di surrogarla in primo luogo non è ideologia, e

in secondo luogo ha dimostrato di essere impotente di fronte alla crisi globale con cui dobbiamo confrontarci. Ora, le culture sono devastate da un insieme di forze globali del tutto disancorate da esse, e assolutamente indifferenti alle loro specificità. (L'altra grande crisi con cui ci confrontiamo riguarda il contrario della cultura: la Natura. Benché l'allarme globale sia stato prodotto dall'uomo, non è la differenza culturale o l'identità che l'ha originato o che aiuterà ad abbassare la temperatura planetaria).

Un motivo per cui la nozione di ideologia è ritornata nell'uso pratico, ma così poco nell'uso teorico, è che in alcuni ambienti si spera ancora che la teoria culturale postmoderna possa fornire l'antidoto necessario agli orrori ideologici riscontrabili nel mondo reale. Il vantaggio di questa speranza è che previene la sterile contrapposizione di un'ideologia (l'"occidentalismo") a un'altra. Il suo svantaggio è che le idee di cultura, antifondazionalismo, differenza e tutto il resto sono una base troppo debole e teorica su cui riuscire a mobilitare delle forze politiche. Esse ereditano la tradizionale impotenza politica delle idee liberali dei benpensanti. E adesso appaiono sempre di più come il bagaglio politico di un'epoca precedente meno tragica e terrorizzata.

Certamente è su questo terreno che la sinistra può intervenire in modo decisivo. Infatti, benché non abbia mai abbandonato il concetto di ideologia, e in questo senso si dimostri assolutamente *à la page*, ciò che la sinistra ha tradizionalmente contrapposto non è un sistema di valori come l'"occidentalismo", ma una critica concreta. Non si è chiesta come contrapporre un sistema di valori a un altro, come è tipico delle teorie attuali, drasticamente riduttive, democrazia contro autocrazia (a quale versante appartengono i campi di tortura e le prigioni dell'Occidente?). Invece, ha cercato di mettere a vivo le precondizioni materiali di queste idee e valori, e quindi di eliminare quelle più pericolose trasformando le condizioni da cui hanno avuto origine. È questo, più che mai, ciò di cui oggi si sente il bisogno.

Dublino, 2006

IDEOLOGIA

A Norman Feltes

Consideriamo l'atteggiamento dei liberal americani di oggi verso l'infinita disperazione e miseria della vita dei giovani neri nelle città americane. Diciamo che questa gente deve essere aiutata perché sono esseri umani come noi? Potremmo farlo, ma è molto più convincente, sia dal punto di vista morale che dal punto di vista politico, dire che sono americani come noi - dire che è una vergogna che un americano debba vivere senza speranza.

RICHARD RORTY, La filosofia dopo la filosofia.
Contingenza, ironia e solidarietà

Sull'inutilità del concetto di "ideologia", vedi Raymond Geuss, L'idea di teoria critica.

RICHARD RORTY, ivi.

Introduzione

Consideriamo il seguente paradosso. Negli anni Ottanta siamo stati testimoni di un grande risveglio di movimenti ideologici in tutto il mondo. In Medio Oriente, il fondamentalismo islamico si è rivelato una potente forza politica. Nel cosiddetto Terzo Mondo, e in una regione della Gran Bretagna, il nazionalismo rivoluzionario continua a lottare contro il potere imperialista. In alcuni Stati postcapitalisti del blocco orientale, un tenace neostalinismo continua a combattere contro i suoi antagonisti. La nazione capitalista più potente della storia è percorsa da una parte all’altra da una varietà di evangelismo cristiano particolarmente deleteria. Nello stesso periodo, la Gran Bretagna ha subito il regime ideologicamente più esplicito e aggressivo che la memoria politica ricordi, in una società che tradizionalmente preferisce che i propri valori dominanti restino sottintesi. Nel frattempo, qualcuno a sinistra ha dichiarato che il concetto di ideologia è ormai obsoleto.

Come spiegare una tale assurdità? Perché, in un mondo devastato dai conflitti ideologici, perfino il concetto di ideologia è evaporato senza lasciare traccia dagli scritti dei postmodernisti e dei post-strutturalisti? Risolvere questo enigma è lo scopo di questo libro. Per farla breve, ritengo che siano tre le dottrine principali del pensiero postmodernista che hanno cospirato per screditare il concetto classico di ideologia. La prima di queste dottrine rifiuta la nozione di rappresentazione o, per meglio dire, del modello *empirico* di rappresentazione, in cui il bambino-rappresentazione è stato buttato via con noncuranza insieme all’acqua sporca dell’empirismo. La seconda è basata su uno scetticismo epistemologico che ritiene che il solo atto di identificare una forma di coscienza come ideologica implichi un’indifendibile verità assoluta. Dal momento che il concetto di verità assoluta non attrae molti consensi, si presume che l’ideologia debba subire lo stesso destino. Non possiamo etichettare Pol Pot come un fanatico stalinista perché questo implicherebbe la certezza metafisica riguardo a che cosa significa non essere un fanatico stalinista. La terza dottrina, di ascendenza neonietzschiana, intende riformulare i rapporti tra razionalità, interessi e potere, e considera sorpassato il concetto di ideologia nel suo

complesso. Qualcuno ha ritenuto che queste tre tesi fossero sufficienti per sbarazzarsi dell'intera questione dell'ideologia, e proprio nel momento storico in cui i dimostranti musulmani si percuotono la fronte e i braccianti americani aspettano di ascendere al cielo con tanto di Cadillac.

Hegel osserva da qualche parte che tutti i grandi eventi storici avvengono, per così dire, due volte. (Dimenticò di aggiungere: la prima volta come tragedia, la seconda come farsa). L'attuale rimozione del concetto di ideologia è, in un certo senso, un residuo della cosiddetta epoca di "fine-delle-ideologie" che seguì alla seconda guerra mondiale. Ma mentre quel movimento era spiegabile come reazione traumatica ai crimini del fascismo e dello stalinismo, l'attuale avversione per la critica ideologica non ha nessun fondamento politico di questo tipo. Inoltre, la tesi della fine-delle-ideologie era con tutta evidenza un prodotto della destra, mentre la nostra soddisfazione "post-ideologica" ostenta spesso credenziali di sinistra. Se i teorici della fine-delle-ideologie pensavano che tutte le ideologie fossero chiuse, dogmatiche e inflessibili, il pensiero postmodernista tende a vederle come teleologiche, "totalitarie" e con un fondamento metafisico[3]. Volgarmente travisato, il concetto di ideologia si avvia docilmente alla morte.

L'abbandono del concetto di ideologia si inquadra in un declino politico di più ampia portata di interi settori di una sinistra che una volta era rivoluzionaria e adesso, di fronte all'offensiva del capitalismo, batte vergognosamente in ritirata dai problemi "metafisici" come la lotta di classe e i modi di produzione, l'azione rivoluzionaria e la natura dello Stato borghese. Una posizione decisamente imbarazzante da sostenere visto che, proprio mentre essa liquidava la rivoluzione come sproloquio metafisico, questa esplodeva dove meno c'era da aspettarselo, ovvero nelle burocrazie staliniste dell'Europa dell'Est. Senza dubbio il presidente Ceausescu trascorse i suoi ultimi attimi sulla terra ricordando ai suoi carnefici che la rivoluzione era fuori moda, che ormai esistono solo microstrategie e decostruzioni locali, e che l'idea di «soggetto collettivo rivoluzionario» era terribilmente superata. Lo scopo di questo libro è, almeno in un senso, piuttosto modesto: chiarire qualcosa dell'ingarbugliata storia concettuale della nozione di ideologia. Ma esso vuole anche offrirsi come intervento

politico in relazione a questi problemi di più ampio respiro, e quindi come risposta politica al più recente tradimento degli intellettuali.

Una poesia di Thom Gunn parla di un soldato tedesco che durante la seconda guerra mondiale rischiò la vita per aiutare gli ebrei a scampare al destino che i nazisti avevano loro riservato:

> So che aveva occhi strani,
> il cui potere non sono gli ordini a decidere,
> e che, come altri non fecero, non vedeva
> gli uomini come dèi o insetti.

Ciò che spinge di volta in volta uomini e donne a scambiare gli esseri umani per dèi o insetti è l'ideologia. Tutto sommato si può capire perché gli esseri umani lottino e uccidano per ragioni materiali, ad esempio per ragioni legate alla loro sopravvivenza fisica. È molto più difficile capire come possano arrivare a farlo in nome di qualcosa di apparentemente astratto come un'idea. Tuttavia uomini e donne vivono, e a volte muoiono, per le idee. Come ha fatto il soldato di Gunn a sfuggire al condizionamento ideologico dei suoi compagni? Ha agito in nome di un'ideologia alternativa, più umana, o aveva semplicemente una visione realistica delle cose? I suoi strani occhi vedevano uomini e donne per ciò che erano, oppure la sua visione era falsata quanto quella dei suoi compagni, ma in un modo che nella fattispecie approviamo e non condanniamo? Il soldato agiva contro i propri interessi, o in nome di un interesse più alto? L'ideologia *è* solo “errore”, oppure è qualcosa di più sfuggente e complesso?

Lo studio dell'ideologia è, tra le altre cose, un'analisi dei modi in cui la gente investe a volte nella propria infelicità. È in virtù del fatto che l'oppressione si accompagna talvolta a qualche piccolo vantaggio che siamo disponibili a sopportarla. Il miglior oppressore è colui che convince i suoi sottoposti ad amare, desiderare e identificarsi con il suo potere; infatti, qualunque pratica di emancipazione politica richiede la forma più difficile di liberazione: la liberazione da noi stessi. Il risvolto della medaglia, comunque, è ugualmente importante, perché se l'oppressione non riesce a procurare alle sue vittime una gratificazione sufficiente per un periodo abbastanza lungo, allora è indubbio che esse finiranno per ribellarsi. Se è ragionevole accontentarsi di un ambiguo miscuglio di infelicità e di piccoli piaceri quando le alternative politiche sembrano incerte e pericolose, è

altrettanto ragionevole ribellarsi quando l'infelicità supera la gratificazione ed è probabile che ci sia più da guadagnare che da perdere nell'azione.

È importante notare come nella critica dell'ideologia gli unici interventi che funzionano sono quelli che hanno senso per il soggetto mistificato. In questo senso, la "critica dell'ideologia" ha interessanti affinità con le tecniche della psicoanalisi. In senso illuministico, il "criticismo" consiste nel dire a qualcuno ciò che non va nella sua situazione da un punto di vista esterno, strategico, forse anche "trascendentale". "Critica" è la forma di discorso che tenta di abitare l'esperienza del soggetto dal di dentro, al fine di valorizzarne le caratteristiche "positive" dell'esperienza e aiutarlo a superare la propria condizione presente. Il "criticismo" insegna a innumerevoli uomini e donne che la competenza matematica è un eccellente obiettivo culturale; la "critica" riconosce che essi raggiungeranno velocemente questo obiettivo se la posta in gioco è la loro busta paga. La critica dell'ideologia ritiene che nessuno sia *completamente* mistificato, che *anche adesso* gli oppressi possiedono speranze e desideri che potrebbero ottenere solo mediante una trasformazione delle loro condizioni materiali. Se essa rifiuta il punto di vista esterno della razionalità illuministica, condivide con l'Illuminismo la fiducia nella natura moderatamente razionale degli esseri umani. Chi fosse del tutto preda dell'illusione ideologica non sarebbe in grado di individuare una richiesta di emancipazione che lo riguardi; e proprio perché gli esseri umani non smettono di desiderare, lottare e immaginare anche nelle condizioni più sfavorevoli, la pratica di emancipazione politica è una possibilità autentica. Ciò non significa che gli oppressi albergano segretamente un'alternativa globale alla loro infelicità; ma che, una volta *liberatisi* dalle cause di questa infelicità, devono essere in grado di guardare indietro, di riscrivere le loro storie e di riconoscere che ciò di cui godono adesso è ciò che avrebbero desiderato anche prima, se solo fossero stati consapevoli che era possibile. Che nessuno, ideologicamente parlando, sia totalmente ingenuo lo dimostra il fatto che coloro che sono considerati inferiori devono effettivamente imparare a esserlo. Non basta, per una donna o un individuo che vive in un paese colonizzato, essere definiti forme inferiori di vita: è necessario che essi *apprendano* questa definizione, e alcuni si dimostrano brillanti in questo compito. È sorprendente quanto uomini e donne possano essere acuti, perspicaci e pieni di risorse nel dimostrarsi incivili e sciocchi. In un

certo senso, naturalmente, questa “contraddizione performativa” è motivo di sconforto politico, ma si tratta di una contraddizione che, in circostanze adeguate, può distruggere un ordine dominante.

Negli ultimi dieci anni ho discusso il concetto di ideologia con Toril Moi forse più frequentemente e intensamente di qualsiasi altro oggetto di riflessione, e ora i suoi pensieri sull’argomento sono talmente intrecciati ai miei che le nostre riflessioni e le mie sono diventate, come si usa dire di questi tempi, “indecidibili’’. Sono grato del privilegio della sua mente lucida e analitica. Devo ringraziare inoltre Norman Geras, che ha letto il libro e mi ha aiutato con i suoi preziosi giudizi, e sono grato a Ken Hirschkop, che ha sottoposto il manoscritto a una meticolosa lettura salvandomi da molti errori e lacune. Sono grato anche a Gargi Bhattacharyya, che con generosità ha sottratto del tempo al suo lavoro per assistermi validamente nella ricerca.

1. Che cos’è l’ideologia?

Nessuno è ancora pervenuto a una definizione univoca e adeguata dell’ideologia, e questo libro non farà eccezione. E non perché gli operatori in questo campo siano particolarmente insipienti, ma perché il termine “ideologia” racchiude un’intera gamma di significati utili e non tutti compatibili tra loro. Quindi, tentare di comprimere questa ricchezza di significato per trovare una definizione unica e onnicomprensiva sarebbe inutile, oltre che impossibile. La parola “ideologia” è un *testo*, un tessuto in cui si intrecciano diversi fili; è tramato di storie differenti, e probabilmente è più importante valutare cosa possiamo salvare o gettare via in ciascuna di queste genealogie piuttosto che fonderle con violenza in una Grande Teoria Globale.

Per suggerire questa varietà di significati, ecco una lista che riassume in modo rapsodico alcune definizioni di ideologia attualmente in circolazione:

- il processo di produzione di significati, segni e valori all’interno della vita sociale;
- un corpus di idee caratteristiche di uno specifico gruppo sociale o classe;
- idee che aiutano a legittimare una forza politica dominante;
- false idee che aiutano a legittimare una forza politica dominante;
- una comunicazione sistematicamente distorta;
- ciò che offre un punto di vista a un soggetto;
- forme di pensiero motivate da interessi sociali;
- un pensiero dell’identità;
- un’illusione socialmente necessaria;
- la congiunzione di discorso e potere;
- il mezzo mediante il quale degli attori sociali consapevoli danno un senso al loro mondo;
- insiemi di opinioni orientate all’azione;
- la confusione di realtà linguistica e fenomenica;
- una chiusura semiotica;
- il mezzo fondamentale mediante il quale gli individui strutturano le loro relazioni con l’insieme della società;

- il processo tramite il quale la vita sociale viene trasformata in realtà naturale.[4]

Ci sono diverse osservazioni da fare a margine di questa lista. Primo, non tutte le formulazioni appena esposte sono compatibili tra loro. Se, ad esempio, per ideologia intendiamo *qualsiasi* orientamento di opinioni motivato da interessi sociali, allora essa non può indicare solo le forme *dominanti* di pensiero in una società. Altre definizioni potrebbero essere reciprocamente compatibili, ma con alcune interessanti conseguenze: se l'ideologia è sia un'illusione che lo strumento tramite il quale gli attori sociali danno senso al loro mondo, questo ci dice qualcosa di molto deprimente riguardo ai nostri procedimenti abituali di produzione di senso. Possiamo notare inoltre che alcune di queste formulazioni sono peggiorative, altre lo sono in modo ambiguo, e alcune non lo sono affatto. Sulla base di molte definizioni tra queste, nessuno affermerebbe che il proprio pensiero è ideologico, proprio come nessuno definisce se stesso un "ciccione". L'ideologia, come l'alitosi, è qualcosa che appartiene sempre agli altri. Dire che gli esseri umani sono razionali significa che saremmo sorpresi di imbatterci in qualcuno dotato di convinzioni che lui stesso ritiene illusorie. Alcune di queste definizioni sono invece neutre - ad esempio «un corpus di idee caratteristiche di uno specifico gruppo sociale o classe» - fino al punto che si potrebbero definire ideologiche le proprie idee senza che questo sottintenda che sono false o chimeriche.

Inoltre, possiamo notare che alcune di queste formulazioni coinvolgono delle questioni epistemologiche, ovvero questioni che riguardano la nostra conoscenza del mondo, mentre altre sono mute da questo punto di vista. Alcune di esse danno la sensazione di una non corretta percezione della realtà, mentre una definizione come «insiemi di opinioni orientate all'azione» lascia aperto il problema. Questa distinzione, come vedremo, è un importante elemento di dissenso nella teoria dell'ideologia e riflette la differenza tra due delle principali tradizioni interpretative del termine. Semplificando, esiste una genealogia centrale che va da Hegel e Marx fino a György Lukács e ad alcuni pensatori marxisti più recenti, che si è molto occupata delle idee di vera e falsa coscienza, dell'ideologia come illusione, distorsione e mistificazione; mentre una tradizione di pensiero alternativa ha avuto un indirizzo più sociologico che epistemologico e si è occupata più

della funzione delle idee all'interno della vita sociale che del loro maggiore o minore grado di realtà. Il marxismo ha oscillato tra entrambe le correnti intellettuali, e questo libro intende dimostrare che sia l'una che l'altra hanno qualcosa di interessante da dirci.

Ogni volta che si esamina il significato di un termine specialistico, è sempre utile farsi un'idea dell'uso che ne farebbe l'uomo-della-strada, ma non certo per rivendicarlo come una sorta di corte d'appello, gesto che molti vedrebbero come ideologico in sé. Che cosa intenderebbe, allora, chi esclamasse in un pub nel mezzo di una conversazione: «Oh, è solo ideologia!». Presumibilmente, non vorrebbe lasciar intendere che ciò che è stato appena detto è semplicemente falso, benché questo possa essere implicito; infatti, se questo fosse ciò che intendeva dire, l'avrebbe detto direttamente. È anche improbabile che le persone del pub sentano frasi come: «È un pregiato esempio di chiusura semiotica!», o si accusino reciprocamente e violentemente di confondere la realtà linguistica con quella fenomenica. Affermare, in una normale conversazione, che qualcuno sta parlando in modo ideologico significa sicuramente affermare che egli sta giudicando una questione attraverso una struttura rigida di idee preconcette che ne distorcono la comprensione. Io vedo le cose come sono realmente; tu le vedi alterate dalla ristretta visuale di un sistema dottrinario imposto dall'esterno. Di solito, si suggerisce che questo implica una visione del mondo semplificata all'eccesso, che parlare o dare dei giudizi da una prospettiva "ideologica" significa farlo in modo schematico, stereotipato e vagamente fanatico. L'opposto dell'ideologia sarebbe non la "verità assoluta", quanto piuttosto la verità "empirica" o "pragmatica". Questa opinione, che piacerebbe senz'altro all'uomo-della-strada, ha il prestigioso sostegno del sociologo Émile Durkheim, che definì il «metodo ideologico» come un metodo fondato «su concetti che dominano l'insieme dei fatti piuttosto che su concetti che derivano da essi»[5].

Non è difficile mostrare dove sia l'errore in questo caso. Molti sono disposti ad ammettere che senza preconcetti di qualche tipo - ciò che il filosofo Martin Heidegger chiama «precomprensioni» - non saremmo capaci di identificare un problema o una situazione, e nemmeno di giudicare. Non esiste un pensiero privo di presupposti, e in questo senso tutto il nostro pensiero può essere definito ideologico. Forse, a fare la

differenza sono i preconcetti *rigidi*: come ad esempio tra il presumere che Paul McCartney abbia mangiato negli ultimi tre mesi, cosa che non è particolarmente ideologica, e il presumere che Paul McCartney sia uno dei 40.000 eletti che saranno salvati il giorno del giudizio. Ma alla rigidità di qualcuno corrisponde notoriamente l'apertura mentale di un altro. Il suo pensiero è grezzo, il tuo è dottrinario, il mio è deliziosamente flessibile. Esistono delle forme di pensiero che fanno derivare una particolare situazione da certi principi generali prestabiliti, e lo stile di pensiero definito «razionalista» ha commesso in genere questo errore. Ma resta da vedere se tutto ciò che definiamo ideologico è razionalistico in questo senso.

Tra i più chiassosi uomini-della-strada vi sono noti sociologi americani. La convinzione che l'ideologia sia un modo di vedere il mondo schematico e inflessibile contrapposto a una saggezza più modesta, pragmatica e asistematica fu elevata nel dopoguerra da frammento di saggezza popolare a elaborata teoria sociologica[6]. Per il teorico politico americano Edward Shils, le ideologie sono esplicite, chiuse, resistenti all'innovazione, cariche di una grande affettività, e richiedono un'adesione totale da parte dei loro seguaci[7]. Ne derivava che l'Unione Sovietica è stretta tra le grinfie dell'ideologia, mentre gli Stati Uniti vedevano le cose in modo realistico. Questo, come i lettori ben comprendono, non è in sé un punto di vista ideologico. Perseguire qualche umile, pragmatico obiettivo politico, come abbattere un governo democraticamente eletto nel Cile, è una questione di realistico adattamento ai fatti; mandare i propri carri armati in Cecoslovacchia è prova di fanatismo ideologico.

Un'interessante caratteristica di questa ideologia della fine-delle-ideologie è che tende a considerare l'ideologia in due modi abbastanza contraddittori, ovvero come ciecamente irrazionale ed eccessivamente razionalistica. Da un lato, le ideologie sono appassionate, retoriche, spinte da un'ottenebrata fede pseudoreligiosa da cui il sobrio e tecnocratico mondo del capitalismo moderno si è per fortuna distaccato; dall'altro, sono aridi sistemi concettuali che tentano di ricostruire la società sulla base di qualche astratto programma. Così Alvin Gouldner riassume sardonicamente queste ambivalenze: l'ideologia è «il regno bruciante della coscienza dottrinaria, dogmatica, veemente, disumanizzante, falsa, irrazionale, e

naturalmente “estremista”»[8]. Dal punto di vista dell’ingegneria sociale empirica, le ideologie hanno troppo e troppo poco cuore, quindi è possibile liquidarle al tempo stesso sia come cupe fantasie che come dogmi opprimenti. In altre parole, favoriscono l’ambigua reazione tradizionalmente provocata dagli intellettuali, scherniti per i loro sogni visionari e al tempo stesso biasimati per il loro clinico distacco dalle apprensioni comuni. Per ironia della sorte, nel tentare di sostituire a un veemente fanatismo un approccio austeramente tecnocratico ai problemi sociali, i teorici della fine-delle-ideologie ripetono insensatamente il gesto di coloro che per primi inventarono il termine “ideologia”, ovvero gli *idéologues* dell’Illuminismo francese.

Un’obiezione alla tesi secondo cui l’ideologia consiste in concatenazioni di idee particolarmente rigide è che non ogni rigida concatenazione di idee è ideologica. Posso avere delle convinzioni particolarmente inflessibili su come lavarmi i denti, su quante volte spazzolare ogni dente, su quale colore di spazzolino prediligere, ma definire ideologiche queste convinzioni sarebbe improbabile. («Patologiche» sarebbe più esatto). È vero che a volte la parola ideologia viene usata per riferirsi, in generale, a convinzioni sistematiche, come quando qualcuno dice di astenersi dal mangiare carne «più per ragioni pratiche che per ragioni ideologiche». Qui, ideologia è sinonimo di filosofia nel senso più ampio del termine, come nella frase «il presidente non ha una filosofia», pronunciata con aria di approvazione riguardo a Richard Nixon da parte di uno dei suoi collaboratori. Ma nella percezione comune l’ideologia implica certamente molto più di questo. Se sono ossessivo riguardo alla pulizia dei miei denti perché, se gli inglesi non si mantengono in buona salute, allora i russi sconfiggeranno il nostro sciatto paese di gente senza denti, o se faccio della salute fisica un feticcio perché appartengo a una società che può esercitare un dominio tecnologico all’incirca sopra qualsiasi cosa tranne la morte, allora ha senso dire che il mio comportamento è ideologicamente motivato. In altre parole, il termine ideologia sembrerebbe far riferimento non solo a sistemi di opinioni, ma anche a questioni di *potere*.

Che tipo di riferimento, allora? Forse la risposta più ovvia è che l’ideologia riguarda la *legittimazione* del potere di un gruppo o di una classe sociale dominanti. «Studiare l’ideologia», scrive John B. Thompson, «[…]

significa studiare i modi in cui il senso (o la significazione) serve a mantenere dei rapporti di dominio»[9]. Questa è probabilmente Punica definizione di ideologia su cui esista un largo consenso; e il processo di legittimazione sembrerebbe implicare almeno sei diverse strategie. Un potere dominante può legittimarsi *promuovendo* idee e valori a sé congeniali; presentando queste idee come *naturali* e *universali* così da renderle scontate e apparentemente inevitabili; *denigrando* le idee che potrebbero sfidarlo; *escludendo* forme rivali di pensiero, magari tramite una logica implicita ma sistematica; *oscurando* la realtà sociale nei modi per sé più vantaggiosi. Una tale ‘‘mistificazione”, come noto, assume spesso la forma di un mascheramento o di una soppressione dei conflitti sociali, da cui deriva la concezione dell’ideologia come soluzione immaginaria di contraddizioni reali. In qualunque organismo ideologico, queste sei strategie possono interagire in modi complessi.

Questa definizione dell’ideologia, che potrebbe apparire convincente, presenta almeno due difficoltà. Intanto, non ogni corpus di credenze comunemente definito come ideologico è legato a un potere politico *dominante*. La sinistra politica tende quasi istintivamente ad associare l’ideologia a modelli dominanti, ma cosa dire delle convinzioni dei *Levellers*, dei *Diggers*, dei *Narodnik* e delle suffragette, che non erano certo i sistemi di valori dominanti della loro epoca? Socialismo e femminismo sono ideologie? E, se non lo sono, perché? Non sono ideologie quando si trovano all’opposizione e lo sono quando vanno al potere? Se le convinzioni dei *Diggers* e delle suffragette erano “ideologiche”, come generalmente si ritiene, allora non è vero che tutte le ideologie sono oppressive e illegittimamente legittimanti. Il teorico politico di destra Kenneth Minogue sostiene addirittura che *tutte* le ideologie sono politicamente antagonistiche, sono schemi sterili e totalizzanti che si oppongono alla saggezza pratica dominante: «La specificità delle ideologie può essere individuata in un’ostilità condivisa verso la modernità, verso il liberalismo in politica, l’individualismo nella pratica politica, e il mercato in economia»[10]. Da questa prospettiva, i sostenitori del socialismo sono ideologici mentre i difensori del capitalismo non lo sono. La misura in cui un soggetto è disposto a usare il termine ideologia per definire le proprie opinioni politiche è un segnale affidabile delle sue inclinazioni politiche. In

generale, i conservatori come Minogue sono insofferenti verso il concetto perché qualificare le proprie opinioni come ideologiche significherebbe rischiare di vederle contestate.

Questo significa che socialisti, femministe e radicai dovrebbero eliminare ogni connotazione ideologica dei propri valori? Se il termine ideologia venisse limitato alle forme *dominanti* del pensiero sociale, questo spostamento sarebbe scorretto e fonte di inutile confusione; ma si potrebbe avvertire la necessità di una definizione più ampia di ideologia, proprio come è ideologica qualsiasi forma di intersezione tra sistemi di pensiero e potere politico. Un approccio neutro al problema sarebbe chiedersi se un'intersezione di questo tipo sfidi o rafforzi l'ordine sociale[11]. È di questo avviso il filosofo politico che definisce l'ideologia come «un insieme di idee attraverso cui gli uomini [*sic*] enunciano, interpretano e giustificano mezzi e fini dell'azione sociale, in specie politica, organizzata, a prescindere dal fatto che questa azione miri a preservare, correggere, cancellare o ricostruire un dato ordine sociale». In questo caso, parlare di «ideologia socialista» avrebbe un senso, mentre non lo avrebbe (almeno in Occidente) se ideologia non significasse altro che sistemi di idee al *potere*, e non lo avrebbe, almeno per un socialista, se ideologia indicasse implacabilmente illusione, mistificazione e falsa coscienza.

Estendere il campo della parola ideologia ha il vantaggio di ancorarlo all'uso comune e di risolvere l'apparente dilemma del perché il fascismo sia un'ideologia mentre il femminismo no. Tuttavia comporta lo svantaggio di un apparente alleggerimento di un gran numero di elementi che molti teorici radicali ritengono fondamentali in essa: l'oscuramento e la «naturalizzazione» della realtà sociale, la soluzione apparente delle contraddizioni reali e così via. La mia opinione è che entrambi i sensi dell'ideologia, sia il più ampio che il più ristretto, hanno la loro utilità, e occorre semplicemente riconoscere, data la diversa origine politica e concettuale, la loro reciproca incompatibilità. Questa posizione ha il vantaggio di rimanere fedele allo slogan implicito di Bertolt Brecht «Usa ciò che puoi!», e lo svantaggio di essere eccessivamente tollerante.

Troppa tolleranza può essere un errore, perché rischia di ampliare il concetto di ideologia fino a renderlo privo di mordente politico; e questo è il secondo problema connaturato alla tesi dell'ideologia come

«legittimazione»: un problema che riguarda la natura stessa del potere. Dal punto di vista di Michel Foucault e dei suoi seguaci, il potere non è circoscritto all'esercito e al Parlamento; piuttosto, è una rete intangibile e pervasiva di forze che si intrecciano fin nei nostri gesti più insignificanti e nelle espressioni più intime della vita quotidiana[12]. Secondo questa teoria, limitare l'idea di potere alle sue manifestazioni politiche più evidenti sarebbe in sé una mossa ideologica, che oscurerebbe la complessa pervasività dei suoi meccanismi. L'idea di un potere che lascia il segno nelle nostre relazioni personali e attività abituali è un'evidente conquista politica, come le femministe non hanno tardato a riconoscere. Tuttavia comporta un problema del significato di ideologia, perché, se non esistono valori e opinioni che *non* siano legati al potere, allora il termine ideologia minaccia di espandersi fino a svanire. Qualsiasi parola che indichi tutto perde mordente e si riduce a puro suono. Perché un termine abbia significato, deve essere possibile definire il suo contrario, benché questo non significhi definire ciò che potrebbe essere il suo contrario *sempre* e *ovunque*. Se il potere, come Dio, è onnipresente, allora la parola ideologia smette di indicare qualcosa di specifico e diventa totalmente insignificante; allo stesso modo, se qualsiasi comportamento umano, inclusa la tortura, potesse essere esempio di compassione, la parola compassione si contrarrebbe fino a ridursi a vuoto significante.

Fedele a questa logica, Foucault e i suoi abbandonano l'intero concetto di ideologia, sostituendolo con quello più ampio di "discorso". Ma forse ciò significa rinunciare con troppa facilità a una distinzione utile. La forza del termine ideologia risiede nella sua capacità di determinare quali lotte di potere sono centrali per la vita sociale e quali non lo sono. Una discussione a colazione tra marito e moglie su chi, esattamente, ha permesso al toast di assumere quel grottesco colore nerastro non si può definire ideologica; lo diviene quando, ad esempio, inizia a coinvolgere questioni di potere sessuale, opinioni sui generi sessuali e così via. Dire che questo tipo di conflitto è ideologico fa la differenza, dà delle informazioni, cosa che i significati più "espansionistici" della parola non fanno. Gli estremisti che affermano che «tutto è ideologico» o «tutto è politico» sembrano non capire che rischiano di ritrovarsi senza la terra sotto i piedi. Slogan di questo tipo possono essere utili a contestare una definizione troppo ristretta della

politica e dell'ideologia funzionale agli interessi di un potere dominante che voglia depoliticizzare interi settori della vita sociale. Ma ampliare il senso di questi termini fino a farli coincidere con tutto significa semplicemente depotenziarli, risultato altrettanto congeniale all'ordine dominante. Si può essere d'accordo con Nietzsche e Foucault sul fatto che il potere sia ovunque, e allo stesso tempo tracciare al suo interno una linea di demarcazione tra istanze più o meno centrali.

A sinistra, però, molti si trovano a disagio nel dover decidere cosa è più importante e cosa lo è meno. Non sarà un tentativo arbitrario di marginalizzare certe lotte di potere che ingiustamente vengono trascurate? Vogliamo realmente stilare una gerarchia di questi conflitti, riproducendo un'abitudine mentale tipica dei conservatori? Se qualcuno crede veramente che una lite tra due bambini per un pallone sia altrettanto importante del movimento di liberazione di El Salvador, basta chiedere loro se stanno scherzando. Forse la minaccia del ridicolo riuscirà a convincerli a diventare persone che pensano in modo gerarchico. Gli estremisti politici sono affezionati al concetto di privilegio quanto i loro oppositori: essi pensano, ad esempio, che il livello di provviste alimentari in Mozambico sia un problema più grave della vita amorosa di Topolino. Affermare che un conflitto sia più importante di un altro implica, naturalmente, discutere per convincere gli altri della sua importanza ed esporsi alla loro disapprovazione; ma nessuno crede realmente che «il potere sia onnipresente», nel senso che ogni sua manifestazione è significativa quanto qualsiasi altra. Su questo problema, come forse su tutti gli altri, nessuno è un relativista, qualunque sia la retorica che utilizza.

Non tutto, quindi, può essere definito ideologico. Se non ce nulla che non sia ideologico, allora il termine finisce per autodistruggersi. Questo non costringe nessuno a credere che esista un genere di discorso in sé non ideologico; significa soltanto che, in una particolare situazione, perché il termine abbia un senso, bisogna essere in grado di individuare ciò che è non ideologico. Si potrebbe ugualmente affermare che non esista discorso che non *possa* essere ideologico in certe condizioni. «Hai portato fuori il gatto?» potrebbe essere un'esternazione ideologica, se tra le righe fosse implicita la domanda: «O sei sempre il solito proletario scansafatiche?». Viceversa, dire che gli uomini sono superiori alle donne non è necessariamente un giudizio ideologico (nel senso di utile al potere

dominante); espressa nel giusto tono sardonico, potrebbe contribuire a sovvertire l'ideologia sessista.

Un modo di porre la questione è considerare l'ideologia come materia di "discorso" piuttosto che di "linguaggio"[13]. La questione riguarda i reali usi del linguaggio tra gli esseri umani allo scopo di produrre determinati effetti. Non si può capire se un giudizio è ideologico o meno se lo si analizza lontano dal suo contesto discorsivo, così come non si può valutare in questo modo se uno scritto è un'opera letteraria oppure no. L'ideologia è più una questione di chi sta dicendo cosa a chi e per quali scopi, che un problema di proprietà linguistiche intrinseche in un giudizio. Non intendo negare che esistano degli "idiomi" ideologici: il linguaggio fascista, ad esempio. Il fascismo tende ad avere un suo particolare lessico (*Lebensraum*, sacrificio, sangue e suolo), ma a essere supremamente ideologico in queste parole sono gli interessi di potere che servono e gli effetti politici che generano. Il punto, allora, è che lo stesso frammento di discorso può essere ideologico in un contesto e non esserlo in un altro; l'ideologia è una funzione del rapporto tra un'espressione e il suo contesto sociale.

Problemi simili a quelli che nascono con il "pan-potere" sorgono se definiamo l'ideologia come discorso legato a specifici interessi sociali. Ma quale discorso non lo è? Molti oggi (e non solo a destra) dubitano dell'esistenza di un linguaggio totalmente disinteressato; e se avessero ragione sarebbe infondato definire l'ideologia come un discorso «socialmente interessato», visto che questa definizione non definisce assolutamente nulla. (Già la parola "interesse" ha una certa rilevanza ideologica: come puntualizza Raymond Williams in *Keywords*, è significativo che «la parola più comune per indicare l'attrazione o il coinvolgimento derivi da un termine burocratico e oggettivo che appartiene al campo della proprietà privata e della finanza […] questa parola fondamentale per esprimere l'attrazione, l'attenzione e la relazione è satura dell'esperienza di una società fondata sulle relazioni monetarie»[14]). Potremmo tentare di distinguere in questa sede tra interessi "sociali" e interessi puramente "individuali", in modo che la parola ideologia denoti gli interessi di gruppi sociali specifici piuttosto che, per dire, l'insaziabile appetito di altri per il merluzzo. Ma la linea che divide il sociale dall'individuale è problematica, come è noto, e in ogni caso la categoria

degli “interessi sociali” è così vasta da rischiare ancora una volta di svuotare di significato il concetto di ideologia.

Può essere utile distinguere tra due “livelli” di interesse, uno dei quali si potrebbe definire ideologico e l’altro no. Gli esseri umani nutrono interessi “profondi” che derivano dalla natura dei loro corpi: interesse verso il cibo, verso la comunicazione reciproca, verso la comprensione e il controllo del loro ambiente e così via. Non mi sembra che abbia molto senso definire questi interessi come ideologici, e opporli all’interesse che si può nutrire verso l’abbattimento del governo o l’assistenza all’infanzia. Influenzato da Friedrich Nietzsche, il pensiero postmodernista ha associato diversi generi di interesse in modo improprio, disegnando un universo omogeneo nel quale tutto, dall’allacciarsi le scarpe al rovesciare le dittature, sta allo stesso livello ed è oggetto di “interesse”. Il risultato politico di questa operazione è un offuscamento della specificità di certe forme di conflitti sociali e un’eccessiva espansione dell’intera categoria di “interesse”, in cui tutto finisce per diventare indistinto. Se definiamo l’ideologia come discorso «interessato», allora dobbiamo essere cauti come quando la definiamo una questione di potere. In entrambi i casi, il termine è efficace ed esplicativo solo se ci aiuta a discernere, nel novero degli interessi e dei conflitti di potere, quelli che sono cruciali per l’ordine sociale da quelli che non lo sono.

Fin qui nessuna tesi ha chiarito in modo decisivo i problemi epistemologici contenuti nella teoria dell’ideologia, ad esempio il problema se l’ideologia possa essere considerata come «falsa coscienza». Si tratta di una concezione dell’ideologia abbastanza impopolare oggi, per diverse ragioni. Da un lato, la stessa epistemologia è fuori moda, e l’idea che alcune idee, a differenza di altre, “combacino” o “corrispondano” all’essenza delle cose, è considerata da più parti come una teoria della conoscenza ingenua e di scarso valore. Dall’altro lato, l’idea di falsa coscienza può sottintendere l’esistenza di una visione del mondo inequivocabilmente corretta; idea che oggi è tenuta in gran sospetto. Inoltre, l’opinione che pochi studiosi possano monopolizzare una conoscenza scientificamente fondata della società, mentre noialtri brancoliamo nella nebbia della falsa coscienza, non è particolarmente gradita alla sensibilità democratica. Una versione romanzesca di questo elitarismo è presente nell’opera del filosofo Richard

Rorty; nella sua società ideale gli intellettuali saranno «ironici», terranno un contegno disinvolto e rilassato verso le proprie opinioni, mentre le masse, per le quali il potere dell'autoironia potrebbe rivelarsi un'arma davvero sovversiva, continueranno a fare il saluto alla bandiera e a prendere la vita sul serio[15].

In questa situazione, alcuni teorici dell'ideologia pensano che sia più semplice lasciar perdere il problema epistemologico, a favore di una percezione più politica o sociologica dell'ideologia come mezzo attraverso il quale uomini e donne combattono le loro battaglie sociali e politiche a livello di segni, significati e rappresentazioni. Perfino un marxista ortodosso come Alex Callinicos ci invita a mettere da parte gli elementi epistemologici della teoria dell'ideologia di Marx[16], mentre Göran Therborn sostiene che le idee di vera e falsa coscienza dovrebbero essere rifiutate «esplicitamente e decisamente, una volta per tutte»[17]. Martin Seliger vuole svuotare il termine ideologia di questo significato negativo o peggiorativo[18], mentre Rosalind Coward e John Ellis, scrivendo in un periodo nel quale la tesi della «falsa coscienza» era al culmine della sua impopolarità, bollano categoricamente l'idea come «grottesca»[19].

Desiderare una definizione più "politica" che "epistemologica" di ideologia non significa ovviamente sostenere che politica e ideologia coincidono. Si potrebbe cominciare a distinguerle suggerendo che la politica si riferisce ai processi di potere che sostengono o sfidano gli ordini sociali, laddove l'ideologia denota i modi tramite i quali questi processi raggiungono l'ambito della significazione. E comunque non è sufficiente, dal momento che la politica ha il suo genere di significazione, che non è necessariamente ideologico. Dire che la Gran Bretagna è una monarchia costituzionale è un'affermazione politica; diventa ideologica solo quando coinvolge le opinioni: ad esempio quando sottintende una postilla tipo «ed è un'ottima cosa». Siccome di solito è necessario rendere esplicito questo giudizio solo quando gli altri attorno la considerano una cosa pessima, possiamo dire che l'ideologia riguarda più i conflitti nell'ambito della significazione che la significazione stessa. Se i membri di un gruppo politico dissidente si dicono l'un l'altro: «Facciamo cadere il governo», si tratta di un discorso politico; se lo comunicano al governo diventa subito un

discorso ideologico nel senso più ampio del termine, poiché ora l’esternazione è entrata nell’arena della lotta tra discorsi.

La concezione dell’ideologia come «falsa coscienza» non sembra convincente per molte ragioni. Una di esse ha a che fare con quella che potremmo definire la moderata razionalità degli esseri umani, benché forse si tratti più dell’espressione di una fede politica che di un argomento decisivo. Aristotele sosteneva che esiste un elemento di verità in molte convinzioni; e benché nella politica del secolo appena trascorso siamo stati testimoni di un irrazionalismo patologico tale da farci diventare insofferenti verso chiunque abbia troppa fiducia nella forza della razionalità umana, è sicuramente difficile credere che, nel corso di un periodo storico così lungo, grandi masse di uomini e donne nutrano idee e convinzioni totalmente insensate. Idee così profondamente durevoli devono essere sostenute, anche miseramente, dal mondo che la nostra attività pratica ci schiude; e ritenere che questa immensa quantità di gente sia vissuta e perfino morta in nome di idee vuote e assurde significa avere un atteggiamento sgradevolmente sprezzante verso il genere umano.

È tipicamente di destra ritenere che gli esseri umani siano preda del pregiudizio e dell’irrazionalità e incapaci di ragionare coerentemente; viceversa, un’attitudine più progressista consiste nel ritenere che l’umanità, benché vittima di ogni sorta di mistificazioni, alcune delle quali potrebbero perfino essere proprie della mente stessa, tuttavia sia in grado di dare senso al mondo in modo sufficientemente convincente. Se gli esseri umani fossero così ingenui da credere in così tante idee prive di significato, allora potremmo ragionevolmente chiederci se valga la pena di difendere le loro ragioni politiche. Se fossero così creduloni, come potrebbero sperare di emanciparsi?

Ne consegue che, se ci avviciniamo a certe dottrine magiche, mitologiche o religiose a cui molta gente si affida, possiamo essere ragionevolmente certi che in esse c’è qualcosa di vero. Questo qualcosa può non essere, quasi certamente, ciò che gli aderenti a quel credo ritengono che sia; ma è altrettanto improbabile che sia qualcosa di assolutamente insensato. Basandoci esclusivamente sulla pervasività e durata di queste dottrine, possiamo affermare in generale che esse codificano, anche se in forma mistificata, bisogni e desideri reali. È falso credere che il sole ruoti attorno alla terra, ma non è assurdo; come non è assurdo pensare che mandare le

scariche elettriche nei corpi degli assassini sia opera di giustizia. Non è ridicolo affermare che alcune persone sono inferiori ad altre, dato che è un fatto evidente. Sotto certi aspetti, alcuni individui sono inferiori ad altri: più antipatici, più propensi all'invidia, più lenti nel correre i 50 metri. Può essere falso e pericoloso estendere queste specifiche ineguaglianze a intere razze o classi di persone, ma comprendiamo la logica che determina questa operazione. Credere che l'umanità sia talmente incasinata che solo un potere trascendente la salverà può essere sbagliato, ma le sensazioni di impotenza, colpa e aspirazione utopica che questo dogma racchiude non sono affatto illusorie.

Urge qui un'ulteriore precisazione. Per quanto la «falsa coscienza» possa essere diffusa nella vita sociale, bisogna dire che la maggior parte di ciò che la gente dice a proposito del mondo deve essere vero. Secondo il filosofo Donald Davidson, si tratta di un argomento logico più che empirico. A detta di Davidson, se non fossimo in grado di affermare che la maggior parte delle osservazioni della gente sono esatte, sarebbe estremamente difficile perfino comprenderne il linguaggio. E *sembra* che siamo in grado di tradurre le lingue delle altre culture. Uno dei commentatori di Davidson formula così questo cosiddetto principio di tolleranza: «Se pensiamo di capire ciò che dice la gente, dobbiamo considerare corrette anche la maggior parte delle nostre osservazioni sul mondo in cui viviamo»[20]. Molte di queste affermazioni sono abbastanza banali, e non dovremmo sottovalutare la forza delle illusioni comuni: un recente sondaggio ha rivelato che un britannico su tre crede che il sole ruoti attorno alla terra e uno su sette pensa che il sistema solare sia più grande dell'universo. Riguardo la nostra normale vita sociale, comunque, non possiamo secondo Davidson sbagliarci sempre. La nostra conoscenza pratica deve essere abbastanza precisa, perché altrimenti il nostro mondo cadrebbe a pezzi. Che il sistema solare sia o meno più grande dell'universo ha poca importanza nelle nostre quotidiane attività sociali, e quindi è un punto sul quale possiamo permetterci di sbagliare. A un livello piuttosto basso, le persone che condividono le stesse pratiche sociali devono in generale comprendersi correttamente, anche se una ristretta minoranza di esse trascorre il suo tempo nelle università scervellandosi sul concetto di indeterminatezza del linguaggio. Coloro che evidenziano, a ragione, che il linguaggio è un

terreno di conflitto dimenticano a volte che il conflitto presuppone pure un certo livello di accordo: non siamo politicamente *in conflitto* se tu pensi che il patriarcato è un discutibile sistema sociale e io ritengo che sia una cittadina a nord dello Stato di New York. Esiste una discreta solidarietà pratica nelle strutture di ogni linguaggio condiviso, per quanto molto di quel linguaggio possa essere percorso da divisioni di classe, genere e razza. Gli estremisti che considerano questo principio pericolosamente ingenuo ed eccessivamente fiducioso nel «linguaggio ordinario» dimenticano che questa solidarietà pratica e affidabilità conoscitiva testimoniano il realismo e l'intelligenza della vita comune, così difficili da accettare per gli elitari.

Comunque, Davidson non tiene conto di quella forma di «comunicazione sistematicamente distorta» che, secondo Jürgen Habermas, va sotto il nome di ideologia. Davidson sostiene che, quando degli indigeni indicano un coniglio emettendo un suono, questo atto di denotazione deve quasi sempre essere esatto; se così non fosse, non potremmo mai imparare la parola indigena che designa il coniglio o, per estensione, qualunque altra parola di quella lingua. Immaginiamo una società che utilizza la parola "dovere" ogni volta che un uomo picchia la moglie. Oppure immaginiamo un osservatore esterno alla nostra cultura al quale, dopo aver appreso le nostre abitudini linguistiche ed essere tornato a casa, venisse chiesta la nostra parola per "dominazione", ed egli rispondesse «servizio». La teoria di Davidson non tiene conto di queste deviazioni *sistematiche*, benché probabilmente dimostri che per decifrare un sistema di discorso ideologico è necessario possedere un uso dei termini normativo e non distorto. Nella società in cui picchiare la moglie si chiama «dovere» bisogna usare questa parola un numero sufficiente di volte e in un contesto appropriato perché si possa individuare, in questo uso, un "abuso" ideologico.

Sebbene la maggior parte delle idee che la gente considera fondamentali non sia del tutto priva di senso, questa generosa posizione non basta a demolire la tesi della «falsa coscienza». Perché coloro che la sostengono non sentono il bisogno di negare che certe illusioni possono esprimere bisogni e desideri reali. Essi potrebbero dichiarare che è falso credere che gli assassini debbano essere giustiziati, o che l'arcangelo Gabriele apparirà martedì prossimo, e che queste falsità sono collegate in modo significativo alla riproduzione di un potere politico dominante. Questo non vuol dire che non pensino di avere buoni motivi per sostenere quelle convinzioni; il punto

è che ciò in cui credono è palesemente falso, e che si tratta di un problema politico di portata non indifferente.

L'opposizione alla «falsa coscienza» proviene pure dall'idea che le ideologie, per essere veramente efficaci, devono essere legate anche in minima parte alle esperienze della gente comune e devono, fino a un certo punto, far combaciare la conoscenza della realtà sociale con il rapporto con essa. Come ci ricorda Jon Elster, le ideologie dominanti possono plasmare desideri e bisogni[21], ma devono pure corrispondere ai desideri e ai bisogni che la gente già possiede, catturando le speranze e i bisogni più autentici, rimodulandoli nel loro particolare linguaggio e ritrasmettendoli agli individui in forme tali da farli apparire efficaci e suadenti. Esse devono essere abbastanza "reali" da fornire le fondamenta sulle quali gli individui possono tracciare un'identità coerente, devono fornire delle forti motivazioni per un'azione efficace, devono almeno tentare di giustificare le contraddizioni e incoerenze più flagranti. In breve, le ideologie vincenti devono essere ben più che illusioni imposte dall'alto, e se sono incoerenti devono comunicare ai loro sottoposti una versione della realtà sociale abbastanza credibile da non essere subito rifiutata. Ad esempio, esse possono essere in buona fede in ciò che sostengono ma in cattiva fede in ciò che negano, proprio come John Stuart Mill riteneva che fossero quasi tutte le teorie sociali. Un'ideologia dominante che non riuscisse a incastrarsi all'esperienza vissuta degli individui sarebbe estremamente vulnerabile, e i suoi esponenti farebbero meglio a dedicarsi a un'altra. Ma niente di tutto ciò nega che le ideologie contengono spesso dei concetti assolutamente falsi: gli ebrei sono esseri inferiori, le donne sono meno razionali degli uomini, i fornicatori saranno condannati a eterni tormenti[22]. Se questi enunciati non sono esempi di falsa coscienza, allora è difficile dire cosa lo sia; e chi liquida il concetto di falsa coscienza deve stare attento a non trascurare l'offensività di queste opinioni. Se la teoria della «falsa coscienza» implica il corollario che l'ideologia è una fantasia irreale e totalmente scollegata dalla realtà sociale, allora è difficile trovare chi, almeno di questi tempi, sottoscriva realmente questo punto di vista. Se d'altronde questa teoria asserisce che, proprio al cuore delle ideologie, ci sono affermazioni palesemente false, allora è ugualmente difficile trovare chi possa negarlo. Forse la questione non è stabilire se lo si neghi oppure

no, ma che ruolo si attribuisca a queste menzogne nella propria teoria complessiva dell'ideologia. Le false rappresentazioni della realtà sociale sono parti costitutive dell'ideologia, o semplici accidenti della stessa?

Un motivo che dovrebbe impedire di considerare l'ideologia come una questione di falsa coscienza è che molti giudizi che la gente potrebbe considerare ideologici sono palesemente veri. È vero che «il principe Carlo è un signore riflessivo, coscienzioso, niente affatto sgradevole», ma è probabile che chi trova valida questa affermazione la utilizzerebbe per sostenere in qualche modo il potere della monarchia. L'affermazione «il principe Andrea è più intelligente di un criceto» probabilmente è anch'essa vera, per quanto più discutibile; ma l'effetto di questa affermazione (ironia a parte) può essere ideologico nel senso che può aiutare il potere dominante a legittimarsi. Questo può non bastare a rispondere a coloro che pensano che l'ideologia in generale sia falsificante perché, mentre queste affermazioni sono *empiricamente* vere, al tempo stesso sono profondamente false.

È vero che il principe Carlo è ragionevolmente coscienzioso, ma non è vero che la monarchia sia un'istituzione desiderabile. Immaginiamo il portavoce di un'amministrazione annunciare che «se lo sciopero continua, la gente morirà per le strade per mancanza di ambulanze». Questo annuncio potrebbe pure essere vero, al contrario di un altro che dice che la gente sta morendo di noia per mancanza di giornali; ma un lavoratore in sciopero potrebbe comunque considerare il portavoce come un imbroglione, perché il *senso* dell'annuncio è probabilmente «Tornate a lavorare», e non c'è ragione di pensare che questa, date le circostanze, sarebbe la cosa più ragionevole da fare. Dire che un'affermazione è ideologica significa che è rafforzata da un motivo nascosto legato alla legittimazione di certi interessi interni a una lotta di potere. Potremmo dire che il commento del portavoce è vero come linguaggio, ma non come discorso. Esso descrive esattamente una possibile situazione, tuttavia è falso perché è un atto retorico che punta a produrre certi effetti, e lo è da due punti di vista. È falso perché implica un inganno: il portavoce non intende realmente ciò che sta dicendo; e perché vorrebbe suggerire che tornare al lavoro sia la cosa più costruttiva da fare: e può non essere così.

Altri tipi di enunciati ideologici sono veri in rapporto a ciò che affermano ma falsi in rapporto a ciò che escludono. «Questa è una terra di libertà»,

detto da un politico americano può essere abbastanza vero se si pensa alla libertà di praticare la propria religione o di arricchirsi, ma non lo è se si pensa alla libertà di vivere senza la paura di essere aggrediti o di poter annunciare in prima serata che il presidente è un assassino. In altri giudizi ideologici è implicito qualcosa di falso senza che vi si nasconda necessariamente una volontà di inganno o di esclusione: «Sono inglese e fiero di esserlo», ad esempio. Entrambe le parti di questa frase possono essere vere, ma il messaggio implicito, ovvero che essere inglese è in sé positivo, è falso. Qui è in gioco più l'autoinganno, o l'illusione, che l'inganno. Un'affermazione del tipo «Se permettiamo ai pakistani di vivere nella nostra strada, il prezzo delle case si abbasserà» probabilmente è vera, ma presuppone che i pakistani siano esseri inferiori, il che è falso.

Possiamo dire, allora, che alcuni di quelli che definiamo discorsi ideologici sono veri a un livello ma falsi a un altro livello: veri nel loro contenuto empirico ma ingannevoli nella loro efficacia, oppure veri in superficie ma falsi nei presupposti. E fin qui la tesi della falsa coscienza non sembra scossa più di tanto dalla consapevolezza che non tutto il linguaggio ideologico rappresenta il mondo sotto una falsa luce. Comunque, parlare di «falsi presupposti» tocca un punto di grande importanza. Infatti, perché un'affermazione come «essere inglese è in sé positivo» non è falsa come la convinzione che Gengis Khan è vivo e vegeto e ha un negozio nel Bronx? Stiamo forse confondendo due diversi significati della parola "falso"? Posso personalmente ritenere che essere inglese non sia in sé un fatto positivo - ma è solo la mia opinione - ed è sicuramente meno falso di affermazioni come «Parigi è la capitale dell'Afghanistan», che nessuno può riconoscere come vera.

La posizione che decidiamo di assumere in questa discussione dipende dal nostro realismo etico[23]. Certi oppositori del realismo etico potrebbero ritenere che il nostro discorso si divida in due generi distinti: gli atti di linguaggio che mirano a descrivere le cose come sono, in cui sono impliciti i criteri di verità e falsità, e gli atti di linguaggio che esprimono valutazioni e norme, e che non coinvolgono questi criteri. Da questo punto di vista, il linguaggio cognitivo si differenzia dal linguaggio normativo o prescrittivo. Un realista etico rifiuta l'opposizione binaria tra "fatto" e "valore" (che difatti ha radici profonde nella storia filosofica della borghesia), e «nega che

sia possibile tracciare una linea di demarcazione visibile tra quelle parti del discorso assertivo che *descrivono* la realtà così com'è e quelle che non lo fanno»[24]. Riguardo a questa teoria, è un errore pensare che il nostro linguaggio sia scisso in obiettività dura come il ferro e soggettività molliccia, tra il regno degli indubitabili fatti fisici e una sfera di valori instabili e fluttuanti. I giudizi morali possono essere sottoposti al giudizio razionale quanto le parti più descrittive del nostro discorso. Per un realista, i giudizi normativi pretendono di descrivere le situazioni: esistono "fatti morali" proprio come esistono i fatti fisici, e su di essi possiamo esercitare il nostro giudizio e stabilire se sono veri o falsi. Dire che gli ebrei sono esseri inferiori è falso come dire che Parigi è la capitale dell'Afghanistan; non è semplicemente una questione di opinione o un'attitudine etica che decido di assumere verso il mondo. Affermare che il Sudafrica è una società razzista non è solo un modo più complicato per dire che non apprezzo l'organizzazione sociale in Sudafrica.

I giudizi morali non ci sembrano solidi quanto i giudizi sul mondo fisico perché viviamo in una società in cui esistono fondamentali conflitti di valore. Inoltre, l'unica questione morale che il pluralista liberal scarta volentieri è quella che potrebbe ostacolare il libero mercato dei valori. Poiché non c'è accordo nemmeno sui fondamenti, si è attratti dall'idea che i valori siano instabili e fluttuanti, che i giudizi morali non possano essere sottoposti ai criteri di verità e falsità perché questi criteri sono notevolmente confusi. Possiamo essere ragionevolmente sicuri che Abraham Lincoln era più alto di un metro e venti, ma non che esistano circostanze in cui è permesso uccidere. Il fatto che non si arrivi a un accordo su questo problema, comunque, non ci autorizza a pensare che si tratti solo di un problema di scelta personale e sovrana. Essere o meno un realista morale è un elemento che modificherà il giudizio personale sul livello di falsità presente nel linguaggio ideologico. Un realista morale non abbandonerà la tesi della «falsa coscienza» solo perché è possibile dimostrare che alcune affermazioni ideologiche sono empiricamente vere, dal momento che questo può codificare un'affermazione normativa falsa.

Tutto ciò ci porta all'influente teoria dell'ideologia del filosofo marxista francese Louis Althusser. Secondo Althusser, si può parlare di descrizioni o rappresentazioni del mondo vere o false, ma l'ideologia, in fondo, non è

affatto una questione di descrizioni, quindi i criteri di verità e falsità le sono estranei. L'ideologia per Althusser è il modo in cui "io" mi relaziono alla società nel suo complesso, non un problema di verità o falsità. Essa è una particolare organizzazione di pratiche significanti che costituiscono gli esseri umani come soggetti sociali, e che produce le relazioni vissute attraverso cui i soggetti entrano nei rapporti di produzione dominanti in una società. Il termine copre tutte le modalità politiche di questi rapporti, dall'identificazione con il potere dominante a un atteggiamento di opposizione nei suoi confronti. Benché Althusser faccia proprio il significato più ampio dell'ideologia, il suo pensiero sull'argomento, come vedremo, è segretamente condizionato dalla riflessione sul significato più ristretto dell'ideologia come struttura *dominante*.

Non c'è dubbio che Althusser abbia inferto un colpo letale a qualsiasi teoria dell'ideologia puramente razionalista e all'idea che essa non sia altro che una collezione di rappresentazioni mistificanti della realtà e di affermazioni empiricamente false. Al contrario, per Althusser il termine ideologia allude in primo luogo alle nostre relazioni inconsce e affettive con il mondo, ai modi pre-riflessivi in cui siamo collegati alla realtà sociale. Il problema è come la realtà ci "colpisce" sotto forma di un'esperienza apparentemente spontanea, ovvero di come gli esseri umani si mettono continuamente *in gioco* in essa, investendo una parte cruciale di se stessi nei loro rapporti con la vita sociale. Si potrebbe dire che l'ideologia, come la poesia per il critico letterario I.A. Richards, è oggetto di «pseudoaffermazioni» più che di affermazioni[25]. Succede spesso che la sua superficie grammaticale sia referenziale (ovvero descrittiva di uno stato di cose), e al tempo stesso segretamente «emotiva» (espressiva dell'esperienza vissuta degli uomini) o «conativa» (diretta verso la realizzazione di determinati effetti). Se ciò fosse vero evidenzierebbe una sorta di vischiosità o ambiguità presente all'interno del linguaggio ideologico come quella che Immanuel Kant pensava di aver scoperto nella natura dei giudizi estetici[26]. L'ideologia, dice Althusser, «esprime una volontà, una speranza, una nostalgia, piuttosto che descrivere una realtà»[27]; è un insieme di paura e accusa, riverenza e vituperio, che a volte vengono codificati in un discorso apparentemente descrittivo della reale natura delle cose. Perciò si tratta di un linguaggio «performativo» piuttosto che «referenziale», per usare dei

termini presi a prestito dal filosofo J.L. Austin: esso appartiene alla categoria degli atti linguistici che fanno qualcosa (maledire, persuadere, celebrare e così via) piuttosto che a quella del discorso descrittivo[28]. Uno slogan come «nero è bello», molto popolare ai tempi del movimento americano per i diritti civili, in apparenza sembra descrittivo di uno stato di cose, ma in realtà è un atto retorico di sfida e affermazione di sé.

Althusser tenta di muovere da una teoria *cognitiva* dell'ideologia a una teoria *affettiva*, il che non significa necessariamente negare che l'ideologia racchiuda alcuni elementi cognitivi, o ridurla a una dimensione puramente "soggettiva". Di certo è soggettiva nel senso che è soggetto-centrica: le sue manifestazioni esteriori devono essere lette come espressione delle attitudini del parlante e dei suoi rapporti con il mondo. Ma il problema non sono le ubbie del singolo. Affermare di odiare gli zingari non è lo stesso che affermare di odiare i pomodori. Quest'ultima avversione potrebbe essere solo un capriccio privato; per quanto riguarda la prima, invece, è probabile che implichi opinioni di un certo tipo su quei valori di radicamento, autodisciplina e dignità del lavoro che sono cruciali per la riproduzione di un dato sistema sociale. Sulla base del modello di ideologia che stiamo esaminando, un giudizio come «Gli zingari sono un mucchio di ladri pulciosi e fannulloni» potrebbe essere tradotto con un'affermazione performativa come «Abbasso gli zingari!», e questa a sua volta potrebbe essere tradotta con un'affermazione di questo tipo: «Esistono ragioni legate ai nostri rapporti con l'ordine sociale dominante che ci spingono a denigrare queste persone». Vale la pena notare, comunque, che se il parlante riuscisse ad attuare la seconda decodificazione, sarebbe già sulla buona strada per superare il suo pregiudizio.

Quindi, i giudizi ideologici possono essere definiti come giudizi soggettivi ma non privati; e in questo senso, ancora una volta, sono affini ai giudizi estetici di Kant, che sono al tempo stesso soggettivi e universali. Da un lato, l'ideologia non è un insieme di astratte dottrine ma ciò che ci rende come siamo, il tessuto costitutivo della nostra identità; dall'altro, si presenta come una sorta di verità anonima e universale. (Se *tutte* le ideologie tendano o meno all'universale è un problema che affronteremo in seguito). L'ideologia è un insieme di punti di vista che per puro caso sostengo; tuttavia questo "caso" non è del tutto casuale, come non lo è preferire la

riga in mezzo ai capelli. Essa si presenta abbastanza di frequente come un guazzabuglio di etichette impersonali e di luoghi comuni; tuttavia queste banalità di lungo corso sono intrecciate così profondamente alle radici dell'identità personale da spingerci di tanto in tanto all'assassinio o al martirio. Nella sfera dell'ideologia, particolare concreto e verità universale scivolano incessantemente l'uno nell'altra, bypassando la mediazione dell'analisi razionale.

Ma se l'ideologia è più una questione di relazioni vissute che di rappresentazioni della realtà, questo risolve il dilemma tra verità e falsità? Un valido motivo per ritenerlo potrebbe essere che è difficile sbagliarsi riguardo all'esperienza vissuta. Posso scambiare Madonna per una divinità minore, ma come posso equivocare le sensazioni di ammirazione che mi ispira? Sì, è possibile. Non c'è ragione di credere che in un'era postfreudiana la nostra esperienza debba essere meno ambigua delle nostre idee. Posso equivocare i miei sentimenti come posso equivocare qualsiasi altra cosa: «In quel momento pensavo di essere arrabbiato, ma guardando indietro mi rendo conto che ero spaventato». Forse il mio timore reverenziale alla vista di Madonna è solo una difesa contro la mia invidia inconscia verso la sua capacità di guadagnare molti soldi. Non c'è dubbio che io stia *facendo esperienza* di qualcosa, ma in che cosa consistano i miei “rapporti vissuti’’ con l'ordine sociale è questione molto più complessa di quanto gli althusseriani sembrino pensare. Probabilmente è un errore pensare che Althusser si riferisca in primo luogo all'esperienza *conscia*, dal momento che per lui le relazioni che noi viviamo con la realtà sociale sono perlopiù inconsce. Ma se la nostra esperienza conscia è sfuggente e indeterminata - fatto che gli estremisti politici, che dogmaticamente fanno appello all'”esperienza” come a una sorta di assoluto, si rifiutano di riconoscere - allora la nostra vita inconscia lo è ancora di più.

Le categorie di verità e falsità possono essere applicate all'esperienza vissuta del singolo anche in un altro ben diverso senso, che ci riporta al problema del realismo etico. *Sono* veramente furioso che mio figlio adolescente si sia rasato i capelli e tinto il cranio di rosso fiamma, ma ho abbastanza buon senso da riconoscere che questa impressione è “falsa”, non nel senso di illusoria o passibile di un'interpretazione sbagliata, ma perché basata su falsi valori. La mia rabbia è motivata dalla falsa convinzione che gli adolescenti dovrebbero apparire in pubblico come bancari, che

dovrebbero essere socialmente conformisti e così via. L'esperienza vissuta del singolo può essere falsa nel senso di "inautentica", e quindi non vera in relazione ai valori che riteniamo fondamentali per il vivere bene in una data situazione. Per un realista etico dalle salde convinzioni, chi ritenga che l'obiettivo più alto della sua vita sia ammucchiare più denaro possibile, preferibilmente schiacciando gli altri, sbaglia quanto chi sia convinto che Henry Gibson sia il nome di un drammaturgo norvegese.

Althusser può avere ragione nell'affermare che l'ideologia sia anzitutto una questione di "rapporti vissuti"; ma non esistono relazioni che non implichino una serie di idee e di presupposti impliciti; idee e presupposti che possono essere sottoposti a valutazioni sulla loro verità o falsità. In genere un razzista è in preda alla paura, all'odio e all'insicurezza, non è una persona giunta in modo spassionato a certi giudizi sulle altre razze. Ma anche se le sue sensazioni non sono *motivate* da simili giudizi, è probabile che vi siano profondamente intrecciate; e questi giudizi, ad esempio quelli sull'inferiorità di alcune razze, sono chiaramente falsi. L'ideologia può contenere affermazioni performative imperative come «Viva la Gran Bretagna!», ottative come «Possa Margaret Thatcher governare per altri cent'anni!», oppure interrogative come «La nostra nazione non è forse benedetta da Dio?». Ma ciascuno di questi atti linguistici è legato a presupposti assolutamente discutibili: che l'imperialismo britannico sia una cosa magnifica, che altri cent'anni di governo Thatcher siano una condizione estremamente desiderabile, che esista un essere supremo che nutre un grande interesse verso il progresso della nazione.

La tesi di Althusser non nega che i giudizi di verità e falsità siano applicabili, fino a un certo punto, al discorso ideologico; essa semplicemente sostiene che all'interno di questo genere di discorso la componente affettiva di solito sovrasta quella cognitiva. Oppure che la conoscenza "pratico-sociale" predomina sulla conoscenza teorica. Le ideologie secondo Althusser racchiudono una sorta di conoscenza; tuttavia esse non sono *in primo luogo* cognitive, e la conoscenza in questione è più pragmatica che teorica (runico tipo di conoscenza che esista per Althusser, in realtà); una conoscenza che deve orientare il soggetto nei suoi doveri sociali. Non a caso, molti sostenitori di questa tesi hanno finito per negare che i concetti di verità e falsità abbiano realmente a che vedere con l'ideologia. Il più importante tra gli inglesi è stato il sociologo Paul Hirst,

secondo il quale l'ideologia non può essere un esempio di falsa coscienza dato che essa è indubbiamente *reale*. «L'ideologia […] non è né illusione né falsità, perché come è possibile che qualcosa che abbia questi effetti sia falso? […] Sarebbe come dire che una salsiccia è falsa, o che un rullo compressore è falso»[29]. Si intuisce facilmente in che tipo di scivolone logico siamo incappati. C'è una confusione tra falso nel senso di "non vero in relazione a una situazione", e falso nel senso di "non reale". (Come se qualcuno dicesse: «Mentire non è un problema di falsità; lui mi *ha* veramente mentito!»). Possiamo affermare che l'ideologia è falsa nel primo senso, ma non nel secondo; ma Hirst non fa che ridurre le questioni epistemologiche in gioco a questioni ontologiche. Io posso aver incontrato un gruppo di tassi vestiti di tartan che mi mordicchiavano le dita dei piedi, ma forse è stato per via di quelle strane sostanze chimiche che il mio amico mi ha dato, non perché c'erano realmente. Dal punto di vista di Hirst, non è possibile distinguere tra sogni, allucinazioni e realtà, poiché di tutto ciò facciamo esperienza e tutti possono avere effetti tangibili. La mossa di Hirst ricorda lo stratagemma di quei filosofi estetici che, di fronte allo spinoso problema dei rapporti tra l'arte e la realtà, dichiarano solennemente che l'arte è senz'altro reale.

Piuttosto che evitare i problemi epistemologici come fa Hirst, potrebbe essere più utile riflettere sul fatto che di solito il discorso ideologico esplicita l'esistenza di un rapporto tra proposizioni empiriche e quella che possiamo approssimativamente definire una "visione del mondo"; rapporto in cui l'ultimo elemento sovrasta il primo. L'esempio più calzante può essere un'opera letteraria. Gran parte delle opere letterarie contengono affermazioni empiriche; ad esempio che c'è un sacco di neve in Groenlandia, o che di solito gli esseri umani hanno due orecchie. Ma nel termine "finzione" è insito il concetto che queste affermazioni non sono presenti nel testo senza uno scopo, ma servono a "puntellare" la visione del mondo del testo, e i modi stessi in cui avvengono la selezione e l'organizzazione di queste affermazioni sono basati in genere su questa esigenza. In altre parole, il linguaggio "referenziale" viene piegato a fini "performativi"; le verità empiriche funzionano come componenti di una *retorica* d'insieme. Una verità empirica può essere distorta in un falso, se la retorica lo chiede: le strategie di persuasione di un romanzo storico possono

richiedere che Lenin viva ancora qualche anno. Se un razzista sostiene che gli asiatici in Gran Bretagna saranno più numerosi dei bianchi entro il 2010, continuerà quasi certamente a essere razzista pur avendo la dimostrazione che la sua ipotesi è empiricamente falsa, dato che la sua idea è un rinforzo per il suo razzismo piuttosto che un motivo. Se l'ipotesi si dimostra falsa lui può cambiarla o sostituirla con un'altra, vera o falsa che sia. È possibile, allora, pensare il discorso ideologico come una rete complessa di elementi empirici e normativi, all'interno della quale la natura e l'organizzazione del primo elemento sono determinate in definitiva dalle necessità dei secondi. In questo senso, un discorso ideologico assomiglia a un romanzo.

Ancora una volta, questo può non essere sufficiente per sbarazzarsi del dilemma verità/falsità, relegandolo al livello piuttosto superficiale dei giudizi empirici. Rimane un'altra fondamentale questione, ovvero se una visione del mondo possa essere considerata in sé vera o falsa. Chi osteggia la tesi della falsa coscienza dà per certo che un'ideologia non può essere falsa, proprio come certi critici letterari insistono che la visione del mondo contenuta in un'opera d'arte non può essere vera o falsa. In entrambi i casi, non facciamo che "sospendere il giudizio" ed esaminare la visione del mondo che ci è offerta, cogliendola come espressione simbolica di un certo modo di "vivere" il mondo. In un certo senso questo è vero. Se un'opera letteraria sceglie di mettere in evidenza delle immagini di degradazione umana, sarebbe vano denunciare questo procedimento come scorretto. Ma la tolleranza estetica ha dei limiti. I critici letterari non sempre accettano la visione del mondo presentata in un testo; a volte sentono il bisogno di dire che questa visione delle cose è improbabile, deformante, semplificata all'eccesso. Se un'opera letteraria mostra delle immagini di degradazione umana fino a svalutare implicitamente la vita umana, un critico può obiettare che si tratta di un modo di vedere le cose assolutamente parziale. Da questo punto di vista, un modo di vedere le cose può non essere immune da valutazioni di verità e falsità, benché alcuni suoi aspetti subiscano valutazioni di questo tipo meno di altri. Una visione del mondo manifesta uno "stile" di percezione, che non può, di per sé, essere definito vero o falso. Non è falso per Samuel Beckett dipingere il mondo in termini squallidi, nudi, disadorni. Il suo modo di rappresentare seguirà una certa "grammatica", un sistema di regole volte a organizzare i suoi diversi elementi e del quale, ancora una volta, non possiamo parlare in termini di

verità o falsità. Tuttavia esso comprenderà anche altre componenti, normative ed empiriche, che invece possono essere analizzate in base a criteri di verità o falsità.

Spigolando nell'opera del teorico della letteratura Paul de Man, troviamo un'altra feconda analogia tra letteratura e ideologia. Per De Man, la specificità di un'opera letteraria sta tutta nel conflitto tra la sua componente "referenziale" e quella "performativa"[30]. Le opere letterarie, secondo De Man, tendono a «dire» una cosa e a «farne» un'altra. Alla lettera il verso di Yeats «Come possiamo distinguere il danzatore dalla danza?» chiede come distinguere le due cose; ma il suo effetto come discorso retorico o performativo è quello di suggerire che non è possibile distinguerle. Che questa idea funzioni come teoria generale del "letterario" è alquanto dubbio; ma possiamo metterla in relazione con la teoria dei meccanismi dell'ideologia di Denys Turner. Secondo Turner, una questione spinosa della teoria dell'ideologia consiste nel dilemma di come le opinioni ideologiche si possano definire al tempo stesso "vissute" e false. Le nostre opinioni ideologiche sono interne alle nostre pratiche sociali; quindi se sono *costitutive* di quelle pratiche, è difficile che possano corrispondere (o non corrispondere) a esse. Ecco cosa dice Turner: «Dal momento che non sembra esistere nessuno spazio epistemico tra ciò che è socialmente vissuto e le idee sociali di esso, allora un *falso* rapporto tra i due elementi è impossibile»[31].

Questo è sicuramente uno degli punti principali a favore degli oppositori della falsa coscienza. Una relazione esterna o contingente tra le nostre pratiche sociali e le idee attraverso le quali noi le "viviamo" è impossibile; quindi come è possibile definire false queste idee? La risposta di Turner a questa domanda assomiglia a ciò che dice De Man a proposito del testo letterario. Turner afferma che l'ideologia racchiude una «contraddizione performativa» nella quale ciò che viene detto è in conflitto con la situazione o con l'atto enunciativo stesso. Quando la borghesia predica la libertà universale da una posizione di dominio, o quando un insegnante tiranneggia i suoi studenti per ore e ore sui rischi di una pedagogia autoritaria, siamo in presenza di «una contraddizione tra un significato espresso esplicitamente e un significato trasmesso dall'atto stesso di esprimere»[32], cosa che per Turner è la struttura essenziale di tutte le ideologie. Che questa idea copra

tutti gli aspetti della pratica ideologica è dubbio quanto l'eventualità che la tesi di De Man copra tutto ciò che chiamiamo letteratura; ma è comunque una descrizione illuminante di un particolare atto ideologico.

Fin qui abbiamo esaminato il ruolo che riveste, all'interno dell'ideologia, quella che possiamo definire falsità *epistemica*. Ma, come afferma Raymond Geuss, ci sono altre due forme di falsità fortemente affini alla coscienza ideologica: la falsità *funzionale* e quella *genetica*[33]. Falsa coscienza può non indicare false idee, ma idee funzionali al mantenimento di un potere oppressivo. Ugualmente, una convinzione può non essere di per sé falsa, ma può scaturire da qualche indegna ragione nascosta che i suoi sostenitori ignorano. Geuss sintetizza così la questione: la coscienza può essere falsa perché «incorpora false convinzioni, o perché funziona in modo discutibile, o perché ha un'origine losca»[34]. Le forme di falsa coscienza di tipo epistemico, funzionale e genetico possono essere compresenti, come quando una falsa credenza che razionalizza qualcosa di spregevole promuove gli iniqui interessi di un potere dominante; ma sono possibili anche altre eventualità. Ad esempio, può non esserci nessun collegamento intrinseco tra la falsità di una convinzione e la sua funzionalità a un potere oppressivo; una convinzione veritiera può andar bene lo stesso. Dietro un insieme di idee, vere o false che siano, possono esserci, del tutto "inconsciamente", gli interessi egoistici di un gruppo di potere, ma esse possono rivelarsi non funzionali alla promozione o alla legittimazione di questi interessi. Un gruppo di individui fatalisti oppressi può non ritenere che il proprio fatalismo sia una razionalizzazione inconscia della sua misera condizione, ma questo fatalismo può rivelarsi inutilizzabile per i suoi scopi. Invece, potrebbe rivelarsi funzionale agli interessi dei suoi oppressori; in questo caso, la falsa coscienza "genetica" di una classe sociale diventa funzionale agli interessi di un'altra. In altre parole, le convinzioni funzionali a un gruppo sociale non sono necessariamente determinate da quel gruppo, ma possono finire nelle sue mani. Forme di coscienza funzionali a una classe sociale possono rivelarsi valide anche per un'altra i cui interessi sono in conflitto con essa. Per quanto riguarda la falsità genetica, il fatto che sia *necessario* talvolta nascondere la motivazione implicita in un sistema di convinzioni fa nascere dei dubbi sulla loro rispettabilità; ma ritenere che queste convinzioni debbano essere

false solo perché hanno un’origine incerta sarebbe un errore genetico. Dal punto di vista della sinistra, possono esserci dei tipi positivi di motivazione inconscia e delle forme positive di funzionalità: i socialisti tenderanno ad approvare quelle forme di coscienza che esprimano gli interessi prioritari della classe operaia o che aiutino a promuovere quegli interessi. In altre parole, il fatto che una motivazione sia nascosta non significa che è falsa; la questione è di che motivazione si tratti, e se sia quel tipo di motivazione che *deve* restare occultata. In definitiva, le convinzioni possono essere false ma razionali, ovvero internamente coerenti, aderenti all’evidenza e fondate su basi plausibili. Il fatto che l’ideologia non sia in primo luogo un problema di razionalità non ci autorizza a metterla sullo stesso piano dell’irrazionalità.

Ricapitolando, coloro che si oppongono alla concezione dell’ideologia come falsa coscienza hanno ragione nell’affermare che l’ideologia non è un’illusione infondata ma una solida realtà, una forza materiale attiva che deve essere dotata di un certo contenuto cognitivo per strutturare la vita degli esseri umani. Essa non è in primo luogo un insieme di affermazioni sul mondo, ma molte delle sue affermazioni sul mondo sono vere. Niente di tutto questo può essere contestato da coloro che ritengono che l’ideologia implichi in genere falsità, deformazione e mistificazione. Anche se l’ideologia è questione di “rapporti vissuti”, quei rapporti, almeno in certe condizioni sociali, sembrano spesso sottintendere asserzioni e convinzioni non vere. Tony Skillen domanda caustico a coloro che rifiutano questa idea: «Le ideologie sessiste non rappresentano (in modo distorto) le donne come esseri inferiori? Le ideologie razziste non consegnano i non bianchi a un destino di selvaggi? Le ideologie religiose non rappresentano il mondo come la creazione di dèi?»[35].

Non ne consegue che *tutto* il linguaggio ideologico implichi il falso. È possibile che un ordine dominante faccia delle dichiarazioni che sono ideologiche nel senso che rafforzano il suo potere, ma che non sono affatto false. E se estendiamo il termine ideologia fino a includere i movimenti politici antagonistici, allora la sinistra dovrà riconoscere che molte loro esternazioni, ideologiche perché promuovono i loro interessi di potere, sono nondimeno vere. Non intendo suggerire che questi movimenti non possano compiere opera di deformazione o di mistificazione. «Lavoratori di tutto il

mondo, unitevi; non avete niente da perdere se non le vostre catene» è ovviamente falso, almeno in un senso; i lavoratori hanno molto da perdere nella militanza politica, non ultime, in certi casi, le loro vite. «L'Occidente è una tigre di carta», il celeberrimo slogan di Mao, è un'asserzione pericolosamente fuorviante e trionfalistica.

Non si può affermare nemmeno che chi aderisce all'ordine sociale dominante sia comunque un illuso. Un individuo potrebbe aver compreso perfettamente i meccanismi dello sfruttamento capitalistico, ma giungere alla conclusione che questo tipo di società, benché iniqua e oppressiva, è tutto sommato preferibile a qualunque altra. Da una prospettiva socialista costui ha torto, ma è difficile definirlo illuso, cioè un individuo che interpreta in modo sbagliato una situazione reale. Valutare male è diverso che essere illusi: se un tizio solleva un cetriolo e dice il suo numero di telefono concludiamo che ha commesso un errore, mentre se trascorre lunghi pomeriggi a discutere vivacemente con un cetriolo le conclusioni che possiamo trarne sono ben diverse. C'è anche chi si affida all'ordine sociale dominante per puro cinismo. Un tale che voglia diventare ricco subito potrebbe decidere di sostenere i valori capitalistici, ma questo non significa che egli *legittimi* questi valori. Forse crede semplicemente che in un mondo corrotto è meglio perseguire i propri interessi come fanno tutti gli altri. Il talaltro può giudicare sacrosanta la causa femminista, ma rifiutarsi di mollare i suoi privilegi maschili. In altre parole, non è saggio ritenere che i gruppi dominanti siano sempre vittime della loro stessa propaganda; esiste la condizione che Peter Sloterdijk chiama della «falsa coscienza illuminata», in cui si vive consapevolmente di falsi valori; perciò si tratta di una condizione che difficilmente può essere definita mistificata nel senso classico del termine[36].

Se le ideologie dominanti contengono delle falsità, in parte è perché molta gente non è cinica. Immaginiamo una società nella quale tutti fossero cinici o masochisti, o entrambe le cose. In una situazione del genere non ci sarebbe bisogno di ideologia, cioè di un insieme di discorsi che nascondano o legittimino l'ingiustizia, perché i masochisti non darebbero peso alle loro sofferenze e i cinici non soffrirebbero nel vivere in un ordine sociale basato sullo sfruttamento. Infatti, molta gente ha occhio per i diritti e gli interessi che la riguardano personalmente, e molti non sopportano il pensiero di

appartenere a un sistema di vita ingiusto. Hanno bisogno di credere che queste ingiustizie siano *in via* di soluzione, o siano bilanciate da grandi benefici, o siano inevitabili, o non siano veramente delle ingiustizie. La funzione di un'ideologia dominante consiste anche nell'inculcare queste convinzioni. Riesce a farlo o falsificando la realtà, cancellandone ed escludendone alcuni aspetti, o suggerendo che questi aspetti siano inevitabili. Quest'ultima strategia è interessante dal punto di vista del dilemma verità/falsità. Perché è possibile che nell'*attuale* sistema un certo livello di disoccupazione sia inevitabile, ma non possiamo dire altrettanto di un'eventuale sistema alternativo. I giudizi ideologici possono essere veri in relazione allo stato presente della società, ma falsi nel momento in cui servono a stroncare la possibilità di un cambiamento. La verità di questi giudizi è anche la falsità della loro implicita negazione che non si possa immaginare un mondo migliore. Se a volte l'ideologia è mistificante, tutto sommato lo è per buone ragioni: il fatto è che la gente reagisce con forza all'ingiustizia, o vuole credere di vivere in condizioni sociali ragionevolmente eque. Quindi è strano che alcuni estremisti sostengano che l'illusione e la dissimulazione non giochino alcun ruolo nel discorso ideologico dominante, dal momento che essere di sinistra significa essere consapevoli che l'attuale ordine sociale è segnato da gravi ingiustizie. Inoltre, nessuna classe dominante che si preoccupi di preservare la propria credibilità è disposta a riconoscere che queste ingiustizie potrebbero essere raddrizzate solo da una trasformazione politica che la metterebbe fuori gioco. Se l'ideologia implica talvolta falsificazione e mistificazione, questo è dovuto a un elemento interno alla struttura sociale a cui appartiene quel linguaggio, più che a un elemento intrinseco del linguaggio ideologico. Esistono interessi che riescono a fruttare solo attraverso l'inganno, ma con questo non voglio dire che *tutti* i giudizi su quegli interessi siano ingannevoli. In altre parole, l'ideologia non è intrinsecamente falsificante, soprattutto se la consideriamo nella sua accezione più ampia di connubio tra potere e discorso. In una società giusta, non ci sarebbe bisogno di ideologia, intesa nel senso peggiorativo del termine, poiché non ci sarebbe nulla da giustificare.

Approssimativamente, è possibile, con una progressiva messa a fuoco, fornire sei definizioni dell'ideologia. Primo, come il processo materiale di produzione di idee, convinzioni e valori nella vita sociale. Tale definizione

è neutrale, sia dal punto di vista politico che da quello epistemologico, ed è vicina al significato più ampio del termine "cultura". L'ideologia, come la cultura, indicherebbe il complesso delle pratiche significanti e dei processi simbolici di una particolare società; alluderebbe al modo in cui gli individui "vivono" le pratiche sociali, piuttosto che alle pratiche stesse, che sarebbero l'ambito della politica, dell'economia, della teoria dei rapporti familiari e così via. Questa accezione dell'ideologia è più ampia del termine "cultura" inteso come lavoro artistico e intellettuale di riconosciuto valore, ma è più ristretta rispetto alla definizione antropologica di cultura, che denota tutte le pratiche e le istituzioni di una forma di vita. "Cultura", in senso antropologico, comprende ad esempio l'infrastruttura finanziaria dello sport, laddove il termine ideologia riguarda in modo particolare segni, significati e valori codificati dalle attività sportive.

Tra tutti i significati del termine ideologia, questo sottolinea la determinazione sociale del pensiero, fornendo così un valido antidoto all'idealismo; ma sembra troppo generico e inspiegabilmente reticente sul problema del conflitto politico. L'ideologia è molto più che un insieme di pratiche significanti legate al cibo, essa riguarda i rapporti tra questi segni e i processi del potere politico. Non copre lo stesso ambito della parola "cultura", ma illumina questo campo da un'angolazione particolare.

Un secondo, meno generico, significato di ideologia riguarda idee e convinzioni (vere o false che siano) simboliche delle condizioni e delle esperienze di vita di una classe o di un gruppo sociale specifico e socialmente significativo. La qualifica di "socialmente significativo" è necessaria, perché sembrerebbe curioso parlare delle idee e delle convinzioni di quattro compagni di bevute o dei compagni di classe della Manchester Grammar School come di un'ideologia. Il termine in questo caso è molto vicino all'idea di visione del mondo, benché si possa affermare che le visioni del mondo si preoccupano in genere di problemi fondamentali come il significato della morte o il posto dell'uomo nell'universo, laddove il campo dell'ideologia può estendersi a questioni come il colore con cui dipingere le cassette della posta.

Considerare l'ideologia come un'espressione di sé collettiva e simbolica non significa considerarla in termini di relazione o di conflitto; perciò può essere utile una terza definizione del termine che riguardi la *promozione* e la *legittimazione* degli interessi di questi gruppi sociali rispetto agli interessi

opposti. Non sempre la promozione di un interesse di gruppo è ideologica: non è particolarmente ideologico da parte dell'esercito chiedere al ministro della Difesa di venire incontro alle proprie necessità estetiche adottando i pantaloni svasati anziché quelli dritti. L'interesse in gioco deve riguardare il sostegno o l'opposizione a una forma di vita politica nel suo complesso. L'ideologia, in questo caso, può essere vista come un ambito di discorso in cui i poteri sociali che si autopromuovono collidono ed entrano in conflitto su questioni cruciali per la conservazione del potere sociale. Questa definizione può sottintendere che l'ideologia è un discorso specificamente «orientato all'azione» in cui la conoscenza teorica è generalmente subordinata al raggiungimento di interessi e desideri "a-razionali". È senz'altro per questo motivo che agli occhi del popolo il parlare "ideologicamente" sa di sgradevole opportunismo, suggerendo la disponibilità al sacrificio per raggiungere obiettivi disonesti. L'ideologia, qui, sembra una tipologia di discorso più suadente e retorica che veridica, meno preoccupata della situazione reale che della produzione di certi effetti utili a fini politici. Per ironia della sorte, l'ideologia è considerata da alcuni troppo pragmatica e da altri non abbastanza pragmatica, troppo assolutistica, inflessibile e astratta.

Un quarto significato di ideologia conserva questa enfasi sulla promozione e la legittimazione di interessi di parte, ma la limita alle attività di un potere sociale dominante. Ciò implica che le ideologie dominanti possono contribuire a *unificare* una formazione sociale a favore dei suoi governanti; che non siano solo un problema di imporre delle idee dall'alto ma piuttosto di assicurarsi il consenso delle classi o gruppi subordinati e così via. Questo significato di ideologia è ancora epistemologicamente neutrale e perfezionandolo giungiamo a una quinta definizione, in cui il termine ideologia indica idee e convinzioni che contribuiscono a legittimare gli interessi di un gruppo o di una classe dominante proprio mediante la falsificazione e la dissimulazione. In base alle ultime due definizioni, non tutte le idee di un gruppo dominante sono per forza ideologiche, perché alcune possono non promuoverne gli interessi, mentre altre possono farlo senza ricorrere all'inganno. A questo proposito, è difficile definire un discorso politico antagonistico che difenda e tenti di legittimare gli interessi di un gruppo o di una classe subalterna con strumenti come la

“naturalizzazione”, l’universalizzazione e la dissimulazione dei suoi reali interessi.

C’è, infine, un sesto significato possibile di ideologia, che mantiene l’enfasi sulle convinzioni false o ingannevoli, ma ritiene che queste convinzioni derivino dalla struttura materiale della società nel suo complesso, non dagli interessi di una classe dominante. Il termine ideologia resta peggiorativo, ma si evita una spiegazione genetico-classista. L’esempio più celebre di questa accezione di ideologia, come vedremo, è la teoria di Marx del feticismo della merce.

Possiamo ritornare finalmente alla questione dell’ideologia come rapporti vissuti, piuttosto che come rappresentazioni empiriche. Se questa tesi è vera, allora ne derivano importanti conseguenze politiche. Ne consegue, ad esempio, che l’ideologia non può essere trasformata offrendo agli individui descrizioni vere al posto di quelle false; essa cioè, almeno in questa accezione, non è semplicemente un *errore*. Non definiremmo una forma di coscienza come ideologica solo perché è errata dal punto di vista fattuale. Un “errore ideologico” è un errore che possiede particolari cause e funzioni. Una trasformazione dei nostri rapporti con la realtà potrebbe verificarsi solo tramite un cambiamento materiale della realtà stessa. Negare che l’ideologia sia in primo luogo un problema di rappresentazioni empiriche, allora, va di pari passo con una teoria materialistica di come essa agisce, e di come possa essere modificata. Allo stesso tempo, è fondamentale sia non reagire con troppa violenza alla teoria razionalista dell’ideologia sia astenersi dal tentare di correggere le idee degli altri su dati di fatto. Se qualcuno crede veramente che tutte le donne senza figli siano afflitte e amareggiate, fargli conoscere quanto più possibile delle donne felici senza figli potrebbe solo fargli cambiare opinione. Negare che l’ideologia sia fondamentalmente un fatto di ragione non significa concludere che sia esente da considerazioni razionali. E per “ragione” qui potremmo intendere qualcosa di simile: il discorso che verrebbe fuori dalla partecipazione attiva di quanta più gente possibile a una discussione su questi temi, nelle condizioni più libere possibili.

2. Strategie ideologiche

Prima di andare avanti sarà meglio chiederci: il tema dell'ideologia merita davvero l'attenzione che gli stiamo tributando? Le idee sono così importanti per il potere politico? Molte teorie dell'ideologia sono sorte all'interno del pensiero materialista, e il materialismo è generalmente restio ad assegnare alla "coscienza" un ruolo di eccessivo rilievo nella vita sociale. Certamente per un materialista la coscienza non può avviare da sola un cambiamento storico epocale; senza contare che l'applicazione di questo materialismo a un'analisi che abbia per oggetto segni, significati e valori potrebbe apparire in qualche modo contraddittoria.

Un ottimo esempio del potere limitato della coscienza all'interno della vita sociale è la cosiddetta rivoluzione thatcheriana. Scopo del thatcherismo non è stato solo modificare il paesaggio economico e politico della Gran Bretagna, ma trasformarne pure i valori ideologici. La rivoluzione thatcheriana è consistita nel fare della gente moderatamente piacevole che popolava il paese un orribile branco di zotici insensibili ed egoisti. Visto che la maggior parte degli inglesi non sono diventati individui odiosi e ripugnanti, il piano Thatcher ha fallito. Con tutta evidenza la rivoluzione thatcheriana non c'è stata. I sondaggi di opinione rivelano che la maggior parte degli inglesi continuano testardamente ad aderire agli stessi valori vagamente socialdemocratici in cui credevano prima che la Thatcher prendesse il potere. Qualunque fosse il puntello del suo potere, non era prima di tutto l'ideologia. La Thatcher non stava a Downing Street perché gli inglesi si identificavano fedelmente nei suoi valori; stava lì *malgrado* non lo facessero. Se esiste un'"ideologia dominante" nell'Inghilterra contemporanea, non sembra particolarmente vincente.

Allora, come *ha fatto* la Thatcher a blindare il proprio potere? La risposta è molto più banale di qualsiasi ragionamento sui "discorsi egemonici". Era primo ministro in parte grazie alla stranezza del sistema elettorale britannico, che può portare al potere un governo non votato dalla maggior parte degli elettori. La Thatcher tentò fin dall'inizio di indebolire il potere delle organizzazioni del lavoro favorendo deliberatamente la disoccupazione di massa e demoralizzando il movimento operaio militante.

Riuscì a ottenere l’appoggio di una fetta importante, dal punto di vista elettorale, di operai specializzati. Sfruttò la natura debole e disorganizzata dell’opposizione politica, il cinismo, l’apatia e il masochismo di alcuni inglesi, e concesse benefici materiali a coloro del cui sostegno aveva bisogno. Tutte queste mosse sono riconducibili a una tirannia ideologica di qualche genere, ma nessuna è *riducibile* a un problema di ideologia.

Se la gente non reagisce a un regime politico opprimente, ciò può non essere dovuto a una docile assimilazione dei valori dominanti. Forse, dopo una giornata di duro lavoro, è troppo esausta per impegnarsi in un’attività politica, oppure è troppo fatalista o apatica per trovare un senso in questa attività. Può essere spaventata dalle conseguenze dell’opposizione al regime; oppure passa troppo tempo a preoccuparsi del lavoro, del mutuo e della dichiarazione dei redditi per darle troppa importanza. Le classi dominanti hanno a loro disposizione una grande quantità di tecniche di controllo sociale di tipo “negativo”; tecniche decisamente più prosaiche e materiali del convincere i loro subordinati di appartenere a una razza padrona o dello spingerli a identificarsi con i destini della nazione.

Nelle società capitalistiche avanzate, i mezzi di comunicazione sono spesso considerati potenti strumenti di diffusione dell’ideologia; tuttavia si tratta di un’opinione discutibile. È vero che molti operai inglesi leggono quotidiani conservatori; ma gli studi indicano che una buona parte di questi lettori è indifferente o decisamente ostile alla politica di questi giornali. Molta gente trascorre il proprio tempo libero guardando la televisione; ma se guardare la televisione *avvantaggia* la classe al potere, ciò può non accadere perché la televisione contribuisce a trasmettere la sua ideologia a una docile plebaglia. A essere politicamente importante, nella televisione, è più l’atto di guardarla che il suo contenuto ideologico. Stare a lungo davanti alla televisione conferma gli atteggiamenti passivi e isolati degli individui, oltre a far sprecare un sacco di tempo che potrebbe essere impiegato utilmente per fini politici. È più una forma di controllo sociale che un apparato ideologico.

Una visione scettica della centralità dell’ideologia nella società moderna è espressa in *The Dominant Ideology Thesis*, del 1980, opera dei sociologi N. Abercrombie, S. Hill e B.S. Turner. Abercrombie e i suoi colleghi non intendono negare che esistano le ideologie dominanti, ma dubitano che costituiscano importanti strumenti di coesione sociale. Ritengono che

queste ideologie possano effettivamente dare unità alla classe dominante, ma che siano molto meno efficaci quando cercano di infiltrarsi nella coscienza dei loro subordinati. Nelle società feudali e protocapitalistiche, ad esempio, i meccanismi di trasmissione di queste ideologie alle masse erano particolarmente deboli; non c'erano mezzi di comunicazione o istituzioni per l'educazione popolare e molta gente era analfabeta. Canali di trasmissione di questo tipo proliferano naturalmente in età tardocapitalistica, ma Abercrombie, Hill e Turner non ne deducono che le classi subalterne abbiano massicciamente incorporato la visione del mondo dei loro dominatori. In primo luogo perché l'ideologia dominante nelle società tardocapitalistiche sarebbe incrinata dall'interno, contraddittoria, priva di un'unità ininterrotta che le masse possano interiorizzare; e in secondo luogo perché la cultura dei gruppi e delle classi dominate conserva una buona dose di autonomia. I discorsi quotidiani di queste classi, sostengono gli studiosi, vengono prodotti al di fuori del controllo della classe dominante e incorporano opinioni e valori in contrasto con essa.

Cos'è, allora, che *assicura* la coesione di queste formazioni sociali? Anzitutto Abercrombie e gli altri negano che esista una tale coesione; l'ordine tardocapitalistico non è affatto un'unità compiuta, percorsa com'è da gravi conflitti e contraddizioni. Ma fino a che i padroni avranno il consenso dei loro dominati, questo consenso sarà ottenuto molto più per via economica che per via ideologica. Ciò che Marx chiamò una volta «il banale impulso economico» è abbastanza forte da tenere a bada uomini e donne; e da questo punto di vista strategie come il riformismo - ovvero l'abilità del sistema capitalistico di fornire benefici tangibili almeno ad alcuni tra i suoi subordinati - sono molto più importanti di qualsiasi complicità ideologica tra i lavoratori e i loro capi. Se il sistema sopravvive, è perché sfrutta le divisioni sociali tra i vari gruppi, non in virtù di una coerenza ideologica complessiva. Non è necessario che questi gruppi approvino o interiorizzino i valori ideologici dominanti, fin quando fanno più o meno ciò che ci si aspetta da loro. Senza contare che molti oppressi nel corso della storia hanno clamorosamente negato la loro fiducia ai governanti: i governi sono stati più sopportati che ammirati.

The Dominant Ideology Thesis rappresenta un valido rimedio a quell'idealismo di sinistra che sopravvaluta il significato della cultura e dell'ideologia ai fini della conservazione del potere politico. Un

“culturalismo” molto diffuso negli anni Settanta, che era una reazione al precedente economicismo (o riduzionismo economico) marxista ma che, secondo Abercrombie e i suoi coautori, ha fatto pendere troppo l’ago della bilancia nella direzione opposta. Come osservò una volta Derrida, enfatizzare significa sempre esagerare. Gli intellettuali marxisti commerciano in idee, perciò tendono sempre a sopravvalutarne l’importanza nella società. Non c’è nulla di crudamente economicistico nell’affermare che è la preoccupazione per la busta paga, più che i significanti trascendentali, a rendere la gente politicamente apatica. In contrasto con il nobile pessimismo della recente scuola di Francoforte, questa affermazione esprime il giusto rispetto verso l’esperienza degli sfruttati: non c’è motivo di ritenere che la loro docilità politica sia il segno di un’adesione ingenua e appassionata alle dottrine dei loro padroni. Piuttosto, può segnalare la realistica percezione che la militanza politica, in tempi in cui il sistema capitalistico è ancora capace di concedere alcuni vantaggi materiali a coloro che lo sostengono, potrebbe essere pericolosa e imprudente. Ma se il sistema smette di elargire benefici, allora questo stesso realismo potrebbe benissimo indurli alla ribellione, dal momento che non c’è nessuna interiorizzazione su larga scala dei valori dominanti a ostacolarla. Abercrombie e gli altri hanno sicuramente ragione nel rilevare l’esistenza di ricche e forti culture dei gruppi sociali subalterni; culture che difficilmente possono essere incorporate nel sistema di valori di coloro che li governano.

In ogni caso, essi a loro volta hanno spostato troppo l’ago della bilancia. Che il tardocapitalismo operi “senza ideologia” è un’affermazione troppo drastica, e il loro rifiuto sommario degli effetti mistificatori di un’ideologia dominante suona inverosimile. La verità è che certamente la diffusione dei valori e delle idee dominanti tra i gruppi oppressi svolge un ruolo *discreto* nella riproduzione del sistema nel suo complesso, ma che questo fattore è stato esagerato, come al solito, da una lunga tradizione di marxismo occidentale che attribuisce alle “idee” uno status troppo elevato. Come disse Gramsci, la coscienza degli oppressi è un miscuglio contraddittorio di valori assorbiti dai loro governanti e di nozioni che sgorgano direttamente dall’esperienza diretta. Accordando scarsa fiducia alla funzione potenzialmente inclusiva di un’ideologia dominante, Abercrombie e gli altri a volte rischiano di semplificare eccessivamente questa condizione mista e

piena di ambiguità, proprio come quei Geremia di sinistra che raccontano la frottola che ogni resistenza popolare sarebbe stata distrutta.

L'importanza dell'ideologia nelle società tardocapitalistiche viene messa in discussione anche in base ad altri argomenti. C'è chi afferma, ad esempio, che mentre gli appelli retorici ai valori pubblici giocavano un ruolo centrale nella fase "classica" del sistema, oggi sono stati efficacemente sostituiti da forme di gestione puramente tecnocratiche. Una tesi del genere è esposta dal filosofo tedesco Jürgen Habermas nel suo *Towards a Rational Society*, del 1970, e in *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, del 1975; ma occorre distinguere qui tra l'idea che l'"ideologia" si sia arresa alla "tecnologia" e l'ipotesi che forme più "metafisiche" di controllo ideologico abbiano perso terreno a favore di forme "tecnocratiche". Vedremo più avanti come per molti teorici il termine ideologia sia sinonimo del tentativo di fornire dei fondamenti razionali, tecnici, "scientifici" piuttosto che mitici, religiosi o metafisici, al dominio sociale. In base a queste teorie, il sistema tardocapitalistico opera "da sé", senza bisogno di ricorrere a giustificazioni *discorsive.* Non deve più passare attraverso la coscienza; assicura la propria riproduzione attraverso una logica manipolativa e inclusiva che ha per risultato l'obbedienza dei subordinati. Non sorprende che l'ideologia teorica nota come strutturalismo si sia sviluppata proprio in questo periodo storico. Alla società capitalistica non importa più che noi crediamo o no in essa; a tenerla unita non è la "coscienza", o l'"ideologia", ma le sue complesse operazioni sistemiche. Questa tesi eredita parte dell'insistenza di Marx sulla merce come elemento che fornisce automaticamente la propria ideologia: è la logica materiale della vita di tutti i giorni, non un insieme di dottrine fatte di discorsi moraleggianti o di sovrastrutture ideologiche, a mandare avanti il sistema.

La questione può essere posta in modo diverso. L'ideologia è essenzialmente una questione di significato; ma la condizione del capitalismo avanzato, suggerirebbero alcuni, è quella di un pervasivo *non* significato. L'oscillazione tra utilità e tecnologia toglie senso alla vita sociale, subordinando il valore d'uso al vuoto formalismo del valore di scambio. Il consumismo bypassa il senso; il suo obiettivo è impegnare il soggetto a livello di risposta viscerale piuttosto che di coscienza riflessiva. In questo ambito, così come in quello dei mezzi di comunicazione e della cultura quotidiana, la forma sovrasta il contenuto e i significanti hanno la

meglio sui significati, finendo per consegnarci le vuote, fredde superfici a due dimensioni di un ordine sociale postmoderno. Questa violenta emorragia di senso innesca dei sintomi patologici nella società in generale: droghe, violenze, ribellioni gratuite, confuse ricerche di misticismo. Ma per un altro verso favorisce apatia e docilità, per cui la questione non è più se la vita sociale abbia senso, o se un senso specifico sia preferibile a un altro, ma se la questione stessa ha ancora un senso. Parlare allo stesso tempo di "senso" e di "società" significa sbagliare le categorie, come cercare il significato nascosto di una raffica di vento o del verso di un gufo. Da questo punto di vista, è più la mancanza di significato che il significato stesso a farci rimanere tranquilli al nostro posto, ed ecco l'ideologia, nella sua accezione classica, diventare superflua. Dopo tutto, l'ideologia richiede un certo spessore della personalità su cui agire, una ricettività innata ai suoi ordini; ma se il capitalismo avanzato riduce l'essere umano a un occhio che vede e a uno stomaco che divora, allora manca una soggettività su cui far presa. I soggetti di questo ordine sociale, impoveriti, anonimi, isteriliti, non sono fatti per l'ideologia, e non ne hanno bisogno. La politica è più un fatto di gestione tecnica e di manipolazione che di prediche e di indottrinamento, di forma più che di contenuto; ancora una volta è come se la macchina funzionasse da sola senza passare attraverso la coscienza. L'educazione smette di essere un problema di riflessione autocritica e viene assorbita a sua volta nell'apparato tecnologico, fornendo un attestato per ottenere una posizione al suo interno. Il cittadino tipico non è più l'entusiasta dell'ideologia che grida «Lunga vita alla libertà!», ma il telespettatore dopato e dallo sguardo vitreo e dalla mente piatta pronto, come lo schermo davanti a lui, a recepire passivamente qualunque cosa. Diventa possibile allora, per una certa, cinica saggezza di "sinistra", celebrare lo stato catatonico come estrema e scaltra resistenza all'ideologia, bearsi del vuoto interiore del tardo ordine borghese come di un gradito sollievo dalla noiosa, vecchia nostalgia umanista per la verità, la realtà e i valori. L'opera di Jean Baudrillard è esemplare di questo nichilismo. «Il problema non è più», scrive Baudrillard, «la falsa rappresentazione della realtà (l'ideologia), bensì come nascondere il fatto che il reale non è più reale»[37].

La tesi che il capitalismo avanzato elimini ogni traccia di soggettività "profonda", e perciò ogni modalità ideologica, non è né falsa, né

eccessivamente parziale. Con un moto omologante tipico, per ironia della sorte, di una società pluralistica e postmoderna, essa fallisce nel distinguere tra le differenti sfere dell'esistenza sociale, alcune delle quali sono più aperte di altre a questo tipo di analisi. Ripete l'errore "culturalista" di considerare la televisione, il supermercato, lo "stile di vita", la pubblicità, come forme *definitive* dell'esperienza tardocapitalistica, e passa sotto silenzio attività come studiare la Bibbia, gestire un centro d'assistenza contro lo stupro, unirsi all'esercito locale o insegnare ai propri figli il gallese. Chi gestisce un centro d'assistenza contro lo stupro o insegna ai propri figli il gallese ha la tendenza a guardare la televisione e a fare la spesa nei supermercati; a essere in gioco, qui, non è un'*unica* forma di soggettività (o "non soggettività"). Ci si aspetta che gli stessi cittadini siano, a un livello, la semplice funzione di questo o quell'atto di consumo o di esperienza mediatica e che, a un altro livello, facciano uso della loro responsabilità etica in quanto soggetti autonomi e autodeterminati. In questo senso, il tardocapitalismo continua a richiedere un soggetto disciplinato e ricettivo nei confronti della retorica ideologica, che sia padre, giurato, patriota, impiegato, casalingo, e nel frattempo minaccia di indebolire queste forme più "classiche" di soggettività con le sue pratiche consumistiche e culturalmente massificate. Nessuna vita individuale, neanche quella di Jean Baudrillard, può sopravvivere se viene totalmente privata di senso, e una società che imboccasse questa direzione nichilistica non farebbe che provocare un massiccio sconvolgimento sociale. Di conseguenza, il capitalismo avanzato oscilla tra senso e nonsenso, allo sbando tra moralismo e cinismo, tormentato dall'imbarazzante discrepanza tra gli uni e gli altri.

Tale discrepanza suggerisce un'altra ragione per cui l'ideologia viene percepita come superflua nelle moderne società capitalistiche: ci si aspetta che l'ideologia deluda; e in questo clima cinico e postmoderno siamo tutti troppo scafati, astuti e svegli per essere ingannati anche solo per un attimo dalla nostra stessa retorica ufficiale. Questa è la condizione che Peter Sloterdijk ha definito della «falsa coscienza illuminata» - l'incessante autoironia o la consapevole cattiva fede di una società che percepisce la sostanza delle proprie presuntuose razionalizzazioni. Lo si può descrivere come un movimento progressivo. Per prima cosa, sorge una asimmetria tra ciò che una società fa e ciò che dice; in seguito questa asimmetria viene

razionalizzata e resa ironicamente consapevole; e infine la stessa autoironia viene piegata a fini ideologici. Il nuovo soggetto ideologico non è una vittima inconsapevole della falsa coscienza, ma sa esattamente cosa sta facendo, e malgrado ciò continua a farlo. Fino a questo punto egli sembrerebbe piuttosto corazzato contro la "critica ideologica" tradizionale, che immagina i suoi rappresentanti non pienamente consapevoli delle loro motivazioni.

Ci sono diverse obiezioni a questa particolare tesi della "fine dell'ideologia". Intanto, essa estende in modo arbitrario una specifica modalità di coscienza a un'intera società. È possibile che alcuni operatori di borsa yuppie siano cinicamente consapevoli che non c'è rimedio al loro modo di vivere, ma dubito che gli unionisti dell'Ulster passino molto tempo a ironizzare allegramente sul loro impegno nel conservare l'Ulster britannico. Inoltre, è più probabile che questa ironia agevoli il potere dominante piuttosto che metterlo in difficoltà, come osserva Slavoj Žižek: «Nelle società contemporanee, democratiche o totalitarie che siano, […] il distacco cinico, il riso, l'ironia sono, per così dire, parte del gioco. Non ci si aspetta che l'ideologia dominante venga presa sul serio o alla lettera»[38]. È come se l'ideologia si fosse già abituata al nostro scetticismo e avesse riorganizzato i suoi discorsi di conseguenza. Il portavoce del governo afferma che le accuse di diffusa corruzione all'interno del Gabinetto di Governo sono prive di fondamento; nessuno gli crede, lui sa che nessuno gli crede, noi sappiamo che lo sa, e pure lui lo sa. Nel frattempo la corruzione continua - questa è esattamente l'obiezione di Žižek all'ipotesi che la falsa coscienza sia ormai qualcosa di superato. Una forma tradizionale di critica ideologica ritiene che le pratiche sociali siano reali, ma che le idee addotte a giustificazione di queste pratiche siano false o illusorie. Tuttavia i termini dell'opposizione, suggerisce Žižek, possono essere rovesciati. Perché, se l'ideologia è illusione, si tratta di un'illusione che struttura le nostre pratiche sociali; e fin qui la "falsità" risiede in ciò che *facciamo*, non necessariamente in ciò che diciamo. Il capitalista che ha divorato tutti e tre i volumi del *Capitale* sa con precisione cosa sta facendo; ma continua a comportarsi come se non lo sapesse, poiché la sua attività è legata alla fantasia "oggettiva" del feticismo della merce. La formula usata da Sloterdijk per spiegare la «falsa coscienza illuminata» è che «Essi sanno

benissimo cosa stanno facendo, ma continuano lo stesso a farlo». Žižek suggerisce invece un'importante variazione della formula: «Essi sanno che, in ciò che fanno, stanno seguendo un'illusione, eppure continuano a farlo». In altre parole, l'ideologia non è solo ciò che penso di una situazione, è in qualche modo iscritta nella situazione stessa. È inutile che deplori il razzismo mentre sto seduto su una panchina del parco con su scritto «Solo bianchi»; per il solo fatto di sedermi su quella panchina, ho sostenuto e contribuito a perpetuare l'ideologia razzista. L'ideologia, potremmo dire, è nella panchina, non nella mia testa.

In molte teorie decostruzioniste, l'idea che l'interpretazione consista in una spirale abissale di ironie, che ironizzano l'una sull'altra all'infinito, si accompagna di solito a un certo quietismo o riformismo politico. Se la pratica politica avviene solo all'interno di un contesto di interpretazione, e se quel contesto è notoriamente ambiguo e instabile, allora è probabile che l'azione stessa sia problematica e dall'esito imprevedibile. Questa tesi viene sfruttata per eliminare, implicitamente o esplicitamente, la possibilità di programmi politici radicali pieni di ambizioni. Poiché, se i complessi effetti di queste pratiche sono impossibili da prevedere, allora la logica di un programma d'azione radicale è in ultima analisi ingestibile, e potrebbe facilmente sfuggire di mano. Tra gli altri, il critico post-strutturalista Jonathan Culler ha più volte sostenuto questa tesi. Bisogna essere particolarmente imprudenti nel tentare un'attività politica di portata "globale", come cercare di estinguere la fame nel mondo; è più prudente attenersi a misure politiche più limitate, come assicurarsi che un professore su cinque provenga da una situazione di svantaggio. Anche in questo senso, l'ironia non offre scampo dall'ideologia: al contrario, poiché implicitamente dissuade dall'attività politica su larga scala, fa molto comodo a Downing Street o alla Casa Bianca.

È importante in ogni caso non sottovalutare fino a che punto la gente *non* sia disposta a ironizzare sulle proprie contraddizioni comportamentali. Nel mondo dei grandi affari, la retorica della fiducia è molto diffusa, ma secondo le ricerche si tratta di un principio quasi mai messo in pratica. L'ultima cosa che gli uomini d'affari pensano di fare è avere fiducia nei loro clienti o fidarsi l'uno dell'altro. Un membro esecutivo di una corporazione che lodi questa virtù potrebbe non essere un cinico o un ipocrita; oppure la sua ipocrisia potrebbe essere "oggettiva" piuttosto che soggettiva. Di fatto, i

valori etici esaltati dal capitalismo e le sue pratiche effettive da tagliagole si trovano semplicemente in sfere separate, come il rapporto tra i dettami religiosi e la vita quotidiana. Io credo che bestemmiare sia peccato, benché la mia conversazione sia un continuo turpiloquio. Il fatto che faccia lavorare per tutto il giorno una squadra di domestici oberati di lavoro non mi impedisce di coltivare l'idea, sebbene in modo opportunamente confuso, che tutti gli uomini e le donne debbano essere uguali. In un mondo ideale non impiegherei affatto dei domestici, ma per urgenti motivi di ordine pratico mi è impossibile in questo momento vivere secondo le mie più profonde e ardenti convinzioni. Sono contrario all'istruzione privata, ma se portassi mia figlia, che è così timida, in una scuola pubblica, gli altri ragazzi potrebbero trattarla male. Razionalizzazioni come queste sono pressoché infinite, perciò possiamo legittimamente dubitare del fatto che nelle società capitalistiche moderne il freddo cinismo abbia interamente rimpiazzato l'autentico autoinganno.

Abbiamo visto che la questione dell'importanza dell'ideologia può essere affrontata a diversi livelli. Possiamo affermare che un'ideologia dominante coerente non *esista*, oppure che, se esiste, sia molto meno efficace nel dare forma all'esperienza di quanto a volte si pensi. Possiamo ipotizzare che il capitalismo avanzato sia un "gioco" autosufficiente che ci fa stare ai nostri posti non tanto per mezzo di idee quanto di tecniche materiali e che tra queste tecniche la coercizione economica sia più efficace di qualunque discorso. Il sistema, si suggerisce implicitamente, viene preservato tramite la distruzione di qualsiasi significato piuttosto che tramite l'imposizione di un significato ideologico; e i significati *fatti propri* dalle masse possono essere in contraddizione con quelli dei loro governanti senza che ne derivi alcun serio conflitto. In fin dei conti, potrebbe *esserci* un'ideologia dominante all'opera, ma nessuno è tanto ingenuo da abboccare all'amo. Tutte queste ipotesi hanno un fondo di verità - non ultima l'idea che i fattori materiali giochino un ruolo determinante rispetto a quelli ideologici nell'assicurarsi la sottomissione. È vero inoltre che la coscienza popolare non è un'"esemplificazione" obbediente dei valori ideologici dominanti, ma si scontra con essi in modi significativi. Se questo divario si allarga a sufficienza, è possibile che nasca una crisi di legittimazione; non è realistico pensare che fino a quando la gente fa ciò che le viene richiesto, non abbia alcuna rilevanza ciò che pensa riguardo a ciò che fa.

Complessivamente, questa tesi della fine dell'ideologia è decisamente inverosimile. Se fosse vera, non si capirebbe come mai così tante persone continuino ad affollarsi nelle chiese, ad accapigliarsi sulla politica nei bar, a preoccuparsi di cosa viene insegnato a scuola ai loro figli e a perdere il sonno a causa della costante erosione dei servizi sociali. La visione distopica del comune cittadino nel capitalismo avanzato come di un telespettatore ebete è un mito, e la stessa classe dominante ne è sgradevolmente consapevole. Il telespettatore ebete farà un picchetto se la sua busta paga verrà minacciata, o diventerà politicamente attivo se il governo ha in progetto di far passare un'autostrada nel suo giardino. Il cinismo di "sinistra" di Baudrillard è complice in modo insultante di ciò che al sistema *piacerebbe* credere - ovvero che ormai tutto "funzioni da sé", senza considerare affatto come le questioni sociali vengano plasmate e definite nell'esperienza popolare. Se quell'esperienza fosse completamente bidimensionale, allora le conseguenze per il sistema sarebbero spiacevoli. Il risultato, come abbiamo visto, sarebbe una deflagrazione dei sintomi "patologici" della società nel suo complesso, perché una comunità privata di senso potrebbe crearlo in modi violenti e gratuiti. Qualsiasi ordine dominante deve concedere ai suoi subalterni il senso sufficiente alla sopravvivenza; ma se la logica del consumismo, della burocrazia, della cultura "dell'istante" e della politica "del successo" ha lo scopo di isterilire le radici del significato sociale, alla lunga le conseguenze per l'ordine dominante saranno pessime. La società capitalista avanzata pretende ancora soggetti pieni di senso del dovere, autodisciplinati, intelligentemente conformisti, come è tipico, secondo alcuni, della fase del capitalismo "classico"; peccato che queste specifiche forme di soggettività siano in conflitto con le differenti forme di sottomissione proprie di un ordine "postmoderno": una contraddizione che il sistema è incapace di risolvere.

Raymond Geuss ha proposto un'utile distinzione tra una definizione "descrittiva", una "peggiorativa" e una "positiva" del termine ideologia[39]. In senso descrittivo o "antropologico", le ideologie sono sistemi di pensiero tipici di certi gruppi sociali o classi, e sono composte da elementi discorsivi e non discorsivi. Abbiamo già visto come questo significato di ideologia, politicamente innocuo, si avvicini all'idea di "visione del mondo", intesa come un insieme relativamente sistematico di categorie che forniscono uno

“schema” per le convinzioni, le percezioni e i comportamenti degli individui.

Nel suo significato peggiorativo, l’ideologia è una serie di valori, significati e opinioni da considerare negativamente per le seguenti ragioni. Vere o false, consce o inconsce che siano, queste opinioni sono sorrette dalla motivazione di sostenere una forma di potere oppressiva. Se la motivazione è inconscia, allora comporterà un certo grado di illusione da parte di coloro che aderiscono a questi valori. In questo senso, ideologia significa idee contaminate alla radice, geneticamente difettose; e questa era, come vedremo, la concezione di ideologia abbracciata dall’ultimo Engels. In alternativa, l’ideologia può essere considerata inaccettabile perché le idee e le convinzioni in gioco, vere o meno, motivate o meno da ragioni riprovevoli, aiutano a legittimare una forma di potere ingiusta. Infine, l’ideologia può essere respinta perché genera idee che, a causa delle loro motivazioni o delle loro funzioni o di entrambe, sono di fatto false, nel senso che deformano e dissimulano la realtà sociale. Ciò è inaccettabile non solo perché contribuisce a puntellare un potere oppressivo, ma perché vivere in uno stato di illusione permanente è contrario alla dignità di creature più o meno razionali.

In questo senso l’ideologia è inaccettabile, perché dà origine a massicce illusioni sociali, e perché piega idee vere a risultati sgradevoli, o perché nasce da motivazioni disdicevoli. Si ritiene a volte che questo semplice fatto *genetico* basti a rendere le idee in questione *epistemologicamente* false: dal momento che le idee sono radicate nell’esperienza reale di un particolare gruppo o classe, la parzialità di questa esperienza le rende false. Esse ci porteranno a vedere il mondo come lo vedono i nostri governanti, non com’è realmente. Sullo sfondo resta l’idea che la verità risieda solo in una forma di totalità che trascende i confini della prospettiva di un singolo gruppo.

A essere percepito come ideologico in una forma di coscienza, comunque, non è da dove nasca, o se sia vera o falsa, ma il fatto che sia funzionale alla legittimazione di un ordine sociale ingiusto. Da questo punto di vista, non è l’*origine* delle idee a renderle ideologiche. Non tutte le idee che sorgono all’interno di una classe dominante sono necessariamente ideologiche; di contro, una classe dominante può appropriarsi di idee nate altrove e utilizzarle per i propri scopi. La classe media inglese ha trovato

bell'e pronta la mistica della monarchia preconfezionata dalla precedente classe al potere e l'ha adeguata efficacemente ai propri fini. Gli oppressori possono perfino appropriarsi di forme di coscienza che derivano dall'esperienza delle classi oppresse. Quando Marx ed Engels, nell'*Ideologia tedesca*, commentano il fatto che le idee dominanti di ogni epoca sono le idee della classe dominante, probabilmente pensano di fare un'osservazione di tipo "genetico" e intendono dimostrare che queste idee sono realmente *prodotte* dalla classe dominante; ma è possibile che queste idee siano semplicemente in suo possesso e derivino da chissà dove. Le idee in questione possono essere vere o false; se sono false, possono esserlo in modo accidentale, oppure la loro falsità può essere considerata come un effetto della loro funzione di puntello di loschi interessi, o ancora come una sorta di deformazione a cui sono sottoposte nel tentativo di razionalizzare squallidi motivi sociali.

Ma le ideologie possono essere viste anche sotto una luce più favorevole, come quando Lenin parla con approvazione di «ideologia socialista». In questo caso, il termine ideologia indica un insieme di idee che unisce e ispira uno specifico gruppo o classe nel perseguire degli interessi politici giudicati desiderabili. Quindi, è spesso sinonimo dell'accezione positiva di "coscienza di classe" - una dubbia equazione, in effetti, dal momento che si potrebbe parlare degli aspetti della coscienza di classe che sono, in questo senso, ideologici e degli aspetti che non lo sono. L'ideologia potrebbe essere vista qui come un insieme di idee plasmate in modo significativo da una motivazione sottostante e funzionali alla realizzazione di certi obiettivi; solo che ora si tratta di obiettivi e motivazioni generalmente accettati, come non accadeva nel caso di una classe considerata ingiustamente oppressiva. Si può usare il termine ideologia per indicare una superiorità del pragmatico o dello strumentale rispetto a un interesse teorico verso la verità delle idee "in se stesse", senza che questo venga considerato necessariamente un giudizio *negativo.* Inoltre, pensatori radicali diversi come Georges Sorel e Louis Althusser hanno entrambi, come vedremo, considerato favorevolmente l'«ideologia socialista» sotto questa luce pragmatica.

La definizione più ampia di ideologia, intesa come insieme di significati e valori che codificano interessi importanti per il potere sociale, necessita di una buona messa a punto. Si crede in genere che le ideologie siano *unificanti*, *orientate all'azione*, *razionalizzanti*, *legittimanti*,

universalizzanti e *naturalizzanti*. Se queste caratteristiche siano applicabili alle ideologie antagonistiche come a quelle dominanti è un problema su cui torneremo a interrogarci. Esaminiamo queste definizioni una per volta. Si ritiene comunemente che le ideologie rendano coerenti i gruppi o le classi che ne sono depositari, saldandoli in un'identità unitaria, anche se internamente sfaccettata, permettendo loro di imporre una certa unità alla società nel suo insieme. Dal momento che di questi tempi l'idea di un'identità coerente è fuori moda, è inutile aggiungere che questa unità, che si articola in solidarietà politica e senso di condivisione, è tanto indispensabile al successo dei movimenti antagonistici almeno quanto fa parte dell'arsenale dei gruppi dominanti.

In che misura le ideologie siano effettivamente aggreganti è materia di dibattito. Si sforzano di omogeneizzare, ma esse stesse sono difficilmente omogenee. Le ideologie sono formazioni complesse, differenziate al loro interno, con conflitti tra i vari elementi che devono continuamente essere rinegoziati e risolti. Ciò che definiamo ideologia dominante è l'ideologia caratteristica di un blocco sociale dominante, composto da classi e frazioni i cui interessi non sono sempre unitari; e l'ideologia stessa può riflettere questi compromessi e queste divisioni. Inoltre, parte della forza dell'ideologia borghese risiede nel fatto che essa "parla" da un gran numero di luoghi; perciò, grazie alla sua capillarità, non offre un solo bersaglio ai suoi nemici, proprio come le ideologie antagonistiche si presentano di solito come un'alleanza provvisoria tra differenti forze radicali.

Se le ideologie non sono affatto "pure" e unitarie come vorrebbero essere, in parte è perché esistono solo in relazione ad altre ideologie. Un'ideologia dominante deve negoziare di continuo con le ideologie subalterne, ed è questa sua fondamentale apertura a impedirle di raggiungere qualunque identità pura. Inoltre, ciò che la rende potente, ovvero la sua capacità di incidere sulla coscienza dei suoi subalterni, facendo propria la loro esperienza e rimodulandola, è anche ciò che la rende internamente fragile ed eterogenea. Un'ideologia di successo deve coinvolgere i bisogni e i desideri più autentici; ma questo è anche il suo tallone d'Achille, poiché la costringe a riconoscere un "altro" dentro di sé e a iscrivere questa alterità potenzialmente distruttiva all'interno delle proprie forme. In termini bachtiniani, possiamo dire che un'ideologia dominante, per essere "monologica" - cioè per rivolgersi ai propri subalterni con autorità - deve

anche essere “dialogica”; perché perfino un discorso autoritario si rivolge *a* un altro ed esiste solo grazie alla risposta dell’altro. Un’ideologia dominante deve riconoscere che esistono bisogni e desideri che non sono innestati o generati da essa; e l’utopia negativa di un ordine sociale capace di contenere e di controllare ogni desiderio in quanto sua creazione si rivela un’illusione. Qualunque potere dominante richiede ai suoi subalterni un minimo di intelligenza e di iniziativa, anche solo per ottenere l’interiorizzazione dei suoi valori; e queste risorse sono essenziali sia per la regolare riproduzione del sistema che per conservare la possibilità di interpretare “diversamente” i suoi ordini. Se gli oppressi debbono stare attenti a seguire le istruzioni dei loro capi, allora sono anche abbastanza consapevoli da sfidarli.

Pensatori come Karl Mannheim e Lucien Goldmann ritengono che le ideologie possiedano un elevato livello di unità interna. Altri, come Antonio Gramsci, le considerano formazioni complesse e irregolari, mentre per teorici come Pierre Macherey sono talmente ambigue e amorfe che difficilmente le si potrebbe vedere come formazioni dotate di una struttura significativa. Per Macherey, l’ideologia è il colore invisibile della vita quotidiana, troppo vicino all’occhio per essere oggettivato con precisione, un mezzo apparentemente illimitato e privo di centro nel quale ci muoviamo come pesci nell’acqua, incapaci di comprendere questo ambiente sfuggente. Secondo Macherey, è impossibile parlare, in termini marxisti, di «contraddizioni ideologiche», perché il termine “contraddizione” implica una struttura definitiva che manca totalmente all’ideologia nel suo stato “pratico”. Invece, si può *mettere* l’ideologia in contraddizione, impregnandola di una forma che ne evidenzi i limiti nascosti, la faccia confrontare con i suoi limiti e ne manifesti vuoti ed elisioni, obbligando così i suoi inevitabili silenzi a “parlare”. Per Macherey questo è il lavoro che il testo letterario compie sull’ideologia[40]. Se la teoria di Macherey sottovaluta la strutturazione significativa dell’ideologia, allora la nozione di soggetto rivoluzionario di György Lukács sopravvaluta la coerenza della consapevolezza ideologica.

Troviamo una simile sopravvalutazione, stavolta dell’ideologia dominante, nell’opera dell’ultima scuola di Francoforte. Per Herbert Marcuse e Theodor Adorno, la società capitalistica langue nella morsa di

una reificazione pervasiva che va dal feticismo della merce e i modi del discorso alla burocrazia politica e al pensiero tecnologico[41]. Questa ideologia dominante, monolitica e priva di rilievi, apparentemente manca di contraddizioni, e questo significa che Marcuse e Adorno la giudicano sulla base di come appare, cioè di come *vorrebbe* apparire. Se la reificazione si manifesta ovunque, allora essa riguarda anche i criteri in base ai quali noi la giudichiamo; in questo caso non saremmo in grado di giudicarla, e la critica dell'ultima scuola di Francoforte diverrebbe impossibile. L'alienazione definitiva significherebbe ignorare di essere alienati. Definire una situazione come reificata o alienata vuol dire indicare implicitamente pratiche e possibilità alternative alla reificazione, e che possono diventare un criterio di valutazione della nostra condizione alienata. Per Jürgen Habermas, come vedremo più avanti, queste possibilità sono inscritte nelle strutture stesse della comunicazione sociale, mentre secondo Raymond Williams derivano dalla complessità e dalla contraddittorietà di ogni esperienza sociale. «Nessun modo di produzione», afferma Williams, «nessun ordine sociale dominante e nessuna cultura dominante includono o esauriscono le pratiche, l'energia, l'intenzionalità degli uomini»[42]. Ogni formazione sociale è una complessa mescolanza di quelle forme di coscienza che Williams definisce come «dominanti», «residue» ed «emergenti», quindi nessuna egemonia può essere assoluta. Il contrasto con l'opera dell'ultimo Foucault non potrebbe essere più netto, dato che per Foucault il potere fa parte di noi e fonda quelle forme di soggettività sulle quali agisce così efficacemente. Ma se è così, cosa "resta" per giudicare questa terribile situazione? Chi potrebbe, incluso Michel Foucault, opporsi in modo convincente a questa situazione, dato che la soggettività è in primo luogo un prodotto del potere? Se non c'è niente al di là del potere, allora non c'è niente che sia bloccato, classificato e irreggimentato, e quindi nessun motivo di preoccuparsi. Certo, Foucault parla di resistenza al potere, ma in cosa consista esattamente questa resistenza è un enigma che la sua opera non riesce a risolvere.

Spesso, le ideologie sono viste come sistemi di pensiero *orientati all'azione* più che come sistemi teorici speculativi. Per quanto le idee in questione possano essere astrusamente metafisiche, sono traducibili da un

discorso ideologico a uno statuto “pratico”, in grado di fornire ai suoi subalterni obiettivi, motivazioni, divieti e imperativi. Dubito che questa descrizione possa esaurire la natura di ogni ideologia: il genere di ideologia idealista messo alla berlina da Marx ed Engels nell’*Ideologia tedesca* viene attaccato proprio per la sua impraticabilità e la sua superba lontananza dal mondo reale. Secondo Marx ed Engels, a essere ideologico in queste idee non è il fatto che orientino in modo pragmatico uomini e donne verso azioni politiche discutibili, ma che li distolgano da certe forme di attività pratica.

Un’ideologia che funziona deve operare sia a livello pratico che a livello teorico, e scoprire come collegare questi livelli. Può espandersi da un elaborato sistema di pensiero alle minuzie della vita quotidiana, da un trattato accademico a un urlo per la strada. Martin Seliger, in *Ideology and Politics*, afferma che generalmente le ideologie sono delle mescolanze da un lato di giudizi analitici e descrittivi, e dall’altro di divieti morali e tecnici. Esse associano in un sistema coerente contenuto fattuale e impegno morale, e questo dà loro il potere di guidare le azioni. A livello di quella che Seliger definisce l’«ideologia operativa» troviamo “strumenti” (ovvero regole per realizzare gli impegni ideologici) che possono entrare in conflitto con i principi fondamentali dell’ideologia. Di conseguenza, in una formazione ideologica è possibile trovare processi di compromesso, adattamento e scambio tra una visione del mondo globale ed elementi prescrittivi più concreti. Per Seliger, le ideologie mescolano credenze e miscredenze, norme morali, un tanto di evidenza fattuale e un insieme di prescrizioni tecniche che assicurano un’azione concorde ai fini della conservazione o ricostruzione di un ordine sociale.

Il filosofo russo V.N. Volosinov distingue tra ideologia «comportamentale» e «sistemi prestabiliti» di idee. L’ideologia «comportamentale» riguarda «l’insieme delle esperienze di vita e delle espressioni esteriori direttamente legate a essa»; con questo termine si intende «quell’atmosfera di discorso interno ed esterno non sistematizzato e non prefissato che dota di significato ogni nostro comportamento, azione e stato “consapevole”»[43]. C’è un legame tra questa teoria e la celebre nozione di «struttura del sentimento» elaborata da Raymond Williams - quelle forme di consapevolezza sociale elusive, impalpabili ed evanescenti, come suggerisce il termine “sentimento”, ma che manifestano nondimeno una

configurazione significativa, esplicitata dal termine "struttura". «Stiamo parlando», scrive Williams, «di elementi caratteristici come impulso, restrizione e tono: elementi specificamente affettivi della consapevolezza e della relazione: non sentimento/pensiero, ma il pensiero come sentito e il sentimento come pensato: una consapevolezza pratica del presente all'interno di una continuità vivente e ricca di interrelazioni»[44].

Questa teoria cerca di decostruire l'opposizione classica tra l'ideologia come dottrina rigida ed esplicita da un lato, e la natura apparentemente vaga dell'esperienza vissuta dall'altro. Un'opposizione di per sé ideologicamente eloquente: da quale prospettiva l'esperienza vissuta appare informe e caotica? Virginia Woolf può avere sperimentato questa sensazione, ma è improbabile che i suoi domestici abbiano sperimentato la fluidità e indeterminatezza dell'esistenza. Questa tesi fa il paio con la banalità modernistica che scopo dell'arte sia «imporre ordine al caos». Di contro, il concetto di ideologia comportamentale o struttura del sentimento ci ricorda che l'esperienza vissuta possiede sempre una forma, per quanto implicita e plasmata in modi ambigui e provvisori. Per Volosinov, le ideologie teoriche elaborate dall'arte, dalla scienza e dall'etica sono delle «cristallizzazioni» di questo livello primario dell'esistenza, ma la relazione tra i due livelli è dialettica. I sistemi ideologici formali debbono trarre nutrimento vitale dall'ideologia comportamentale per non rischiare di inaridirsi, ma essi reagiscono energicamente a essa, stabilendone, come dice Volosinov, il "tono".

Perfino all'interno dell'ideologia comportamentale si possono distinguere diversi strati. Quello che secondo Volosinov è lo strato più basso e fluido di questo tipo di coscienza è composto da esperienze vaghe, pensieri inutili e parole casuali che lampeggiano nella mente. Più vitali e sostanziali sono i livelli più alti, quelli collegati ai sistemi ideologici. Sono più mobili e sensibili di un'ideologia "costituita", e proprio in questa regione subliminale nascono le energie creative che possono ricostruire un ordine sociale. «Le forze sociali emergenti trovano un'espressione ideologica e prendono forma negli strati più alti dell'ideologia comportamentale prima di riuscire a dominare l'arena di un'ideologia ufficiale e organizzata»[45]. Mentre queste fresche correnti ideologiche si infiltrano nei sistemi di idee consolidati, tendono ad assumerne in parte toni e forme, incorporando

concetti già immagazzinati. Ancora una volta di più, il pensiero di Volosinov ricorda la «struttura del sentimento» di Williams; con questa formula Williams cerca di definire il risveglio di forme "emergenti" di consapevolezza che lottano per farsi strada ma non hanno ancora raggiunto la natura formalizzata dei sistemi di idee con cui si confrontano. Come scrive Williams: «Nei rapporti specifici esistono sempre, benché in gradi diversi, una consapevolezza pratica, abilità e percezioni specifiche di natura sociale che l'ordine dominante trascura, esclude, reprime o semplicemente non arriva a riconoscere»[46]. Queste esperienze sociali ancora "in soluzione", attive e incalzanti ma non pienamente articolate, possono naturalmente essere incorporate dalla cultura dominante, come riconosce lo stesso Volosinov; ma entrambi i teorici intravedono un conflitto potenziale tra forme di consapevolezza "pratiche" e "formali", e la possibilità di rapporti variabili tra esse: compromesso, adattamento, incorporazione, opposizione totale. In altre parole, essi rifiutano quelle concezioni dell'ideologia monolitiche e pessimiste che vedono nella "consapevolezza pratica" un'esemplificazione pedissequa di idee dominanti.

C'è un'evidente affinità tra questa distinzione e quella discrepanza che troveremo in Gramsci tra consapevolezza pratica e formale, ovvero tra le idee che le classi oppresse ricavano dai loro oppressori e quelle che traggono da "situazioni vissute". Troviamo un'opposizione simile nell'opera di Louis Althusser, che distingue tra «ideologie teoriche» (ad esempio il lavoro degli economisti politici borghesi) e ciò che egli definisce l'«ideologia allo stato pratico». Il concetto di *habitus* di Pierre Bourdieu, che esamineremo più avanti, è un equivalente dell'ideologia pratica, poiché si occupa di come gli imperativi dominanti si trasformino in forme ordinarie di comportamento sociale; ma, come l'ideologia comportamentale di Volosinov, si tratta di un processo creativo e aperto, non del puro e semplice "riflesso" di idee dominanti.

Studiare una formazione ideologica significa, tra le altre cose, esaminare il complesso insieme di collegamenti e mediazioni tra i suoi livelli più o meno articolati. La religione organizzata può fornire un utile paragone. Il suo raggio d'azione si estende da astruse dottrine metafisiche a prescrizioni morali dettagliate che regolano le abitudini della vita quotidiana. La religione non è che un modo di far ricadere le questioni fondamentali

dell’esistenza umana su una vita individuale. Inoltre, essa racchiude dottrine e rituali utili a razionalizzare la dissimmetria tra i due livelli, per spiegare cioè perché non riesco a vivere in modo conforme a queste verità cosmiche e ad adattare (è quello che accade nella confessione) il mio comportamento quotidiano a ciò che esse esigono. La religione consiste in una gerarchia di discorsi, alcuni teoricamente elaborati (scolastica), altri etici e prescrittivi, altri ancora esortativi o consolatori (sermoni, pietà popolare); e l’istituzione della Chiesa si occupa che ciascuno di questi discorsi si confonda costantemente con gli altri fino a creare un ininterrotto *continuum* tra la dimensione teorica e quella comportamentale.

Si afferma a volte che la natura falsa, parziale e deformante delle ideologie sia determinata in parte dal fatto che si tratta di insiemi di idee orientate all’azione. In altre parole, possiamo mettere in relazione il carattere “sociologico” dell’ideologia - ovvero il fatto che riguardi idee che toccano da vicino la pratica sociale - e il problema epistemologico della falsità di queste idee. Da questo punto di vista, una vera conoscenza del mondo cede sotto la pressione di certi interessi pratici o si distorce a causa dei limiti della situazione di classe da cui deriva. Definire ideologico il linguaggio dell’economia politica borghese significa affermare che, in certi punti chiave, rivela un’”interferenza” da parte degli interessi pratici della borghesia. Non si tratta necessariamente di una codifica, per quanto “più elevata”, di quegli interessi, come aveva capito lo stesso Marx; non è solo un falso riflesso teorico dell’ideologia comportamentale borghese. Ma in certi punti il suo discorso autenticamente conoscitivo si blocca, scontrandosi con certi limiti concettuali che segnano le reali frontiere storiche della società borghese stessa. E questi problemi teorici, quindi, potrebbero essere risolti soltanto da una trasformazione di quella forma di vita.

Da questo punto di vista, l’ideologia è un pensiero falsificato dalle sue determinazioni sociali. L’inconveniente di questa formula, naturalmente, è che non esiste pensiero che *non* sia socialmente determinato. Perciò, il problema deve riguardare il *tipo* di determinanti sociali che prendiamo in considerazione. Non c’è motivo di ritenere che l’unica alternativa all’ideologia sia una conoscenza “non prospettica” e socialmente disimpegnata; possiamo semplicemente affermare che, in certi momenti storici, certi punti di vista socialmente determinati siano più veri di altri.

Qualcuno può essere in “condizione di sapere”, e altri no. Il fatto che tutti i punti di vista siano socialmente determinati non implica che tutti i punti di vista abbiano lo stesso valore. Un prigioniero riconoscerà più facilmente di un giudice la natura oppressiva di un certo sistema giuridico. Gli interessi possono interferire con la nostra conoscenza, nel senso che può non essere nel mio interesse capire una situazione. Ma un altro potrebbe rischiare di morire di fame se non riuscisse a capire la situazione reale, e in questo caso la sua conoscenza non sarebbe affatto disinteressata.

Un’ideologia può non soltanto “esprimere” degli interessi sociali ma anche *razionalizzarli*. Chi pensa che non ci sarà più spazio in Inghilterra se si permette ad altri immigrati di entrare, probabilmente sta razionalizzando un atteggiamento razzista. La razionalizzazione è in fondo una categoria psicoanalitica definita da Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis come il «processo tramite il quale un soggetto cerca di dare una spiegazione logicamente pertinente o eticamente accettabile di atteggiamenti, idee, sensazioni di cui non percepisce le ragioni reali»[47]. Definire le ideologie come “razionalizzanti” significa suggerire che c’è qualcosa di losco dietro, ovvero che esse cercano di difendere l’indifendibile, ammantando motivazioni equivoche di termini etici altisonanti.

Comunque, non tutti i discorsi ideologici sono di questo tipo, o perché un gruppo può non considerare le proprie motivazioni come particolarmente vergognose, o perché di fatto non lo sono. Le società antiche non consideravano il possesso di schiavi come un atto da biasimare e non ritenevano necessario razionalizzarlo come sentiremmo il bisogno di fare oggi. La destra estrema non sente la necessità di giustificare il libero mercato affermando che i suoi benefici prima o poi andranno a tutti; per essa i più deboli possono semplicemente andare al diavolo. Se le opinioni dei *Levellers* e dei *Diggers* possono essere definite ideologiche, non è perché tradiscono motivazioni dubbie e nascoste. I gruppi e le classi dominanti possono avere motivi buoni e motivi cattivi: l’anticomunismo occidentale viene visto spesso come un’apologia interessata in difesa del diritto alla proprietà, a volte come una protesta autentica contro la repressione delle società postcapitalistiche. Secondo la psicoanalisi, il soggetto ignora la vera motivazione dell’atto di razionalizzazione perché, se la conoscesse, cercherebbe di cambiarla; ma ciò può non essere vero per

l’ideologia. Certi americani credono veramente che proiettare all’esterno la propria potenza militare sia nell’interesse della libertà mondiale, mentre i più scafati capiscono che è nell’interesse della proprietà americana. Le classi dominanti non sono sempre vittime della loro stessa propaganda.

Da questo punto di vista, quindi, le ideologie possono essere viste come tentativi più o meno sistematici di dare giustificazioni e spiegazioni plausibili a comportamenti sociali che altrimenti potrebbero essere oggetto di condanna. Queste apologie, allora, nascondono la verità agli altri, e forse perfino allo stesso soggetto razionalizzante. Se crediamo, come il sociologo Pareto, che tutti gli interessi sociali siano interessi affettivi e irrazionali, allora ogni ideologia teorica diventa una sorta di complicata razionalizzazione che sostituisce idee presumibilmente razionali con emozioni e opinioni irrazionali o a-razionali. Perciò, la struttura della razionalizzazione è metaforica: un insieme di idee ne sostituisce un altro.

I gruppi sociali oppressi possono razionalizzare in modo altrettanto sistematico dei loro oppressori. Possono rendersi conto che le loro condizioni di vita lasciano parecchio a desiderare, ma possono razionalizzare questo dato in base alla considerazione che meritano di soffrire, o che tutti soffrono, o che la loro condizione è qualcosa di inevitabile, o che l’alternativa potrebbe essere decisamente peggiore. Dal momento che questi atteggiamenti in genere avvantaggiano gli oppressori, potremmo dire che a volte le classi dominanti permettono agli oppressi di razionalizzare al loro posto. I gruppi o le classi dominati possono anche razionalizzare la loro situazione fino a illudersi e convincersi di non essere affatto infelici. Vale la pena notare che se scoprissimo che *sono* felici, non ci sarebbe ragione di auspicare un cambiamento delle loro condizioni; dovremmo ritenere invece che in realtà non erano felici, ma che per ragioni ideologiche non ne erano consapevoli. Se in un certo senso non è nell’interesse di un gruppo oppresso autoingannarsi riguardo alla propria condizione, in un altro senso spesso lo è, dato che questo autoinganno può rendere più tollerabili le sue condizioni. Il problema non è semplicemente che le idee di un gruppo sono in conflitto con i suoi interessi, ma che i suoi interessi possono entrare in conflitto.

La razionalizzazione può promuovere interessi, ma esistono modalità di promozione di interessi che non richiedono una particolare razionalizzazione. Si possono difendere i propri interessi proprio *non*

razionalizzandoli, come nel caso dell'edonista confesso che ci conquista con il suo disarmante candore. Un'ideologia stoica o fatalistica può razionalizzare le misere condizioni di un gruppo sociale, ma non necessariamente difende i suoi interessi, se non in quanto gli fornisce un sonnifero. Un'eccezione a questa regola è la celebre dottrina nietzschiana del *risentimento*, secondo la quale un popolo oppresso indebolisce astutamente il potere dei suoi oppressori corrompendoli intenzionalmente con il proprio nichilismo autopunitivo.

Il meccanismo di razionalizzazione è generalmente ritenuto il fondamento dell'autoinganno, argomento sul quale esiste una letteratura ricca e interessante[48]. L'autoinganno è una condizione in cui si nutrono bisogni o desideri negati o disconosciuti, o dei quali si è semplicemente inconsapevoli. Denys Turner trova estremamente problematico questo concetto per due motivi. Primo, perché negherebbe la natura reale dell'autoinganno. Una persona autoillusa è realmente tale, non cova desideri autentici sotto una patina di falsa coscienza. Secondo, per Turner l'idea che si abbia un desiderio di cui si è inconsapevoli, o che si interpreta in modo sbagliato, è inverosimile[49]. Qui il problema potrebbe riguardare il genere di desideri e di bisogni in questione. È ragionevole affermare che un gruppo sociale sfruttato possa essere profondamente scontento di un regime che lo sfrutta, senza tuttavia essere pienamente consapevole della sua insoddisfazione, che può manifestarsi in forma di «contraddizione performativa» tra ciò che i membri del gruppo fanno e ciò che dicono: essi possono ufficialmente apparire leali al regime e nel frattempo manifestare il proprio dissenso tramite, ad esempio, un assenteismo massiccio dal lavoro. Coloro che mettono in discussione il concetto di autoinganno hanno ragione nell'affermare che non avrebbe senso dire che questo gruppo muore dalla voglia di porre l'industria sotto il controllo dei lavoratori, di smantellare le strutture patriarcali e di ritirarsi dalla NATO nel giro di quattro mesi, ma non ne è consapevole. Nessuno può nutrire desideri così precisi e non esserne cosciente, proprio come un cane può aspettare il ritorno del padrone, ma non può aspettarsi che ritorni proprio mercoledì alle due e un quarto.

Idee e convinzioni possono nascere da desideri nascosti, ma sono anche parte integrante di essi. Un membro di una tribù sperduta dell'Amazzonia

non può desiderare di essere un neurochirurgo, perché non possiede questo concetto. La razionalizzazione implica un conflitto tra convinzioni consapevoli e motivazioni inconsce o inconfessate, ma considerare l'ideologia come una questione di repressione in senso freudiano comporta alcuni problemi. Autoingannarsi significa più non aver capito qualcosa in tempo che aver represso qualcosa che si conosceva. Un altro problema è se l'ideologia possa indicare una contraddizione tra idee diverse in contemporanea, piuttosto che una contraddizione tra pensiero consapevole e atteggiamento inconsapevole. È incomprensibile capire come si possa dichiarare che i bambini sono deliziosi da ogni punto di vista e un momento dopo dire che sono delle orribili pesti, invece di affermare che sono deliziosi in alcuni momenti e pestiferi in altri. Ma un domestico può oscillare con strabiliante velocità tra l'ammirazione per il suo datore di lavoro e il disprezzo per esso, tanto da indurci alla conclusione che egli, in effetti, nutre opinioni contrastanti tra di loro nello stesso tempo. Senza dubbio, l'ammirazione appartiene all'ideologia "ufficiale", mentre il disprezzo nasce dalla sua "coscienza pratica". Quando Otello dice di credere che Desdemona gli sia fedele mentre non lo crede, non intende che pensa a volte una cosa e a volte un'altra, oppure che parte di lui si fida di lei e parte no, o che non sa cosa credere ed è totalmente confuso. Può voler dire che, a un livello, trova inconcepibile che lei lo abbia tradito, mentre a un altro livello possiede la prova che lei l'abbia fatto. Un aspetto dell'ideologia patriarcale di Otello, ovvero la sua fiducia soddisfatta nella certezza del suo possesso sessuale, è legato a un altro aspetto: la paranoica diffidenza verso le donne.

Il concetto di razionalizzazione è strettamente legato a quello di *legittimazione*. Il termine legittimazione si riferisce al processo mediante il quale un potere dominante giunge ad assicurarsi almeno un tacito consenso alla sua autorità da parte dei suoi subalterni e, come "razionalizzazione", può essere usato in senso peggiorativo per suggerire il bisogno di rendere rispettabili dei desideri illeciti. Ma non è sempre così: legittimazione può semplicemente voler dire affermare la legittimità dei propri interessi, piuttosto che dargli una falsa apparenza di legittimità. Gli interessi sociali che consideriamo validi e sacrosanti possono aver faticato per guadagnare una credibilità sociale. Legittimare il potere di qualcuno non significa necessariamente "naturalizzarlo", cioè farlo apparire spontaneo e inevitabile

agli occhi dei propri subordinati: un gruppo o classe può rendersi conto dell'esistenza di un'autorità alternativa a quella dei loro superiori, ma riconoscerla lo stesso. Generalmente, un modello di dominio si può considerare legittimato quando i subalterni arrivano a giudicare il proprio comportamento in base a criteri stabiliti dai loro superiori. Chi parla inglese con l'accento di Liverpool ed è convinto di parlare in modo scorretto ha legittimato un potere culturale costituito.

C'è una differenza significativa tra idee che *servono* e idee che contribuiscono a *legittimare* interessi sociali. Una classe dominante può promuovere i suoi obiettivi affermando che molti suoi subordinati hanno un'intelligenza subumana, ma è difficile che ciò la legittimi ai loro occhi. L'idea che il valore spirituale supremo consista nel superare i propri concorrenti probabilmente avrebbe bisogno di essere razionalizzata per ottenere legittimità. Molte delle idee di un gruppo oppresso - che le sue sofferenze sono inevitabili, che se si ribellano sarà duramente punito - servono gli interessi dei suoi oppressori, ma non li legittimano in modo particolare. La *mancanza* di certe convinzioni può favorire i propri interessi, o quelli di un altro gruppo: per la borghesia è preferibile non dover temere che il taglio dei salari la manderà all'inferno, ma è preferibile anche che quei salariati rifiutino il materialismo storico. Un insieme di false convinzioni può favorire gli interessi di una classe, come afferma Marx nel *18 brumaio di Luigi Bonaparte* a proposito dei rivoluzionari borghesi, che si illudono dello splendore del loro progetto. Le idee vere possono non essere funzionali alla difesa di certi interessi sociali, mentre possono esserlo quelle false; afferma anzi Nietzsche che verità è qualsiasi illusione che ci migliori la vita. Ad esempio, un gruppo può sopravvalutare la sua forza politica, ma questo errore di calcolo può determinare una linea d'azione vincente che altrimenti non avrebbe intrapreso. Per quanto riguarda le classi dominanti, l'illusione di agire nell'interesse della comunità può rafforzare la loro autostima, e dunque il loro potere. Da notare inoltre che una convinzione può essere *spiegata* alla luce della posizione sociale del singolo, ma può non migliorare questa posizione in modo significativo; e affermare che una convinzione sia funzionale a certi interessi sociali significa negarne il fondamento razionale. Infatti, chi possiede quella

convinzione potrebbe averla adottata a prescindere dal fatto che essa sia nel proprio interesse oppure no[50].

A volte si pensa che alcune azioni dello Stato siano legittime mentre altre no. Lo Stato ha un potere lecito, ma di tanto in tanto getta fumo negli occhi. Comunque, per un marxista lo stato borghese è *in sé* illegittimo in quanto strumento di un ingiustificabile potere di classe, benché possa riuscire a legittimarsi agli occhi dei suoi subordinati. Dovremmo ricordare, comunque, che questa legittimazione non è mai una pura e semplice questione *ideologica*: le classi dominanti hanno a loro disposizione i mezzi materiali per ottenere il consenso dei loro subordinati, tipo aumentare i salari o dar loro l'assistenza medica gratuita. E, come abbiamo visto parlando di *The Dominant Ideology Thesis*, è avventato presumere che un potere legittimato sia sempre ben interiorizzato da parte dei sottoposti. È necessario distinguere tra un'accettazione "normativa" e la condizione probabilmente più diffusa di accettazione "pragmatica", ovvero quando i gruppi subalterni accettano il governo dei loro superiori perché non ritengono che esista un'alternativa realistica.

Un'ideologia si legittima anche *universalizzando* ed eternando se stessa. I valori e gli interessi specifici di un luogo e di un tempo determinati vengono presentati come valori e interessi comuni a tutta l'umanità. Il presupposto di fondo è che, se così non fosse, la natura parziale ed egoistica dell'ideologia si manifesterebbe in modo troppo evidente, ostacolando la sua accettazione generale.

Il *locus classicus* di questa idea si trova nell'*Ideologia tedesca*, quando Marx ed Engels dicono che:

> ogni classe che prenda il posto di un'altra che ha dominato prima è costretta, non fosse che per raggiungere il suo scopo, a rappresentare il suo interesse come interesse comune di tutti i membri della società, ossia, per esprimerci in forma idealistica, a dare alle proprie idee la forma dell'universalità, a rappresentarle come le sole razionali e universalmente valide.[51]

Non è il caso di liquidare questa universalizzazione come una turbata: Marx ed Engels continuano dicendo che gli interessi di una classe rivoluzionaria emergente sono realmente *connessi* agli interessi comuni delle altre classi non dominanti. Tradizionalmente, il proletariato

rivoluzionario ha cercato di portare dalla propria parte altri gruppi di scontenti che avevano interesse a rovesciare il potere dominante: poveri contadini, intellettuali, piccolo-borghesi e così via. E i movimenti popolari radicali di un genere o di un altro si sono sempre attaccati alle gonne della borghesia rivoluzionaria per poi essere liquidati una volta che questa aveva assunto il potere. Quando una classe sociale è ancora emergente, non ha avuto molto tempo per consolidare i suoi specifici interessi e spende le sue energie nell'assicurarsi un sostegno che sia più ampio possibile. Una volta installata al potere, i suoi interessi egoistici tenderanno a diventare quasi naturali, facendola oscillare, agli occhi dei suoi sostenitori di un tempo, da una condizione universale a una particolare. Per alcuni teorici marxisti, è solo a questo punto che si radica l'ideologia vera e propria: da tale prospettiva, la coscienza di classe non è ideologica quando una classe è ancora nella sua fase rivoluzionaria, ma lo diventa quando comincia ad aver bisogno di nascondere le contraddizioni tra i suoi interessi e quelli della società nel suo complesso[52]. Una falsa universalizzazione, per farla breve, diventa necessaria quando quella vera fallisce.

Ma l'universalizzazione non è sempre un meccanismo falsamente razionalizzante. In fin dei conti, l'emancipazione delle donne è nell'interesse di tutti; e l'idea che i propri valori siano universali può dare un impeto significativo alla loro legittimazione. Se un gruppo o una classe sociale hanno bisogno di universalizzare le proprie idee e valori per guadagnarsi un sostegno, questo non può non modificare le idee e i valori in questione. Il problema non è solo convincere gli altri del fatto che i loro interessi e i propri sono una cosa sola, ma di elaborarli in modo convincente. In altre parole, il problema non è come quel gruppo o quella classe si descrive, ma solo come riesce a vendersi agli altri. Articolare i propri interessi in questo modo può essere controproducente sia a breve che a lungo termine. I valori universali della borghesia rivoluzionaria - libertà, giustizia, uguaglianza e così via - promossero la sua causa ma finirono per diventare motivo di imbarazzo quando le altre classi subordinate cominciarono a prendere sul serio queste parole d'ordine.

Se devo convincervi che è nel vostro interesse che io sia egoista, allora potrei essere davvero egoista solo essendolo meno. Se, per prosperare, i miei interessi devono tenere conto dei vostri, allora saranno ridefiniti sulla

base dei vostri bisogni, e quindi non saranno più identici a se stessi. Ma nemmeno i vostri interessi resteranno identici a se stessi, poiché adesso sono stati rielaborati all’interno della matrice dei miei. Un esempio utile di questo processo è lo Stato politico. Per il marxismo, lo Stato è fondamentalmente uno strumento della classe dominante al potere; ma è anche un organo tramite il quale questa classe deve creare il generale consenso che permetterà ai suoi interessi di prosperare al meglio. Quest’ultimo requisito richiede in genere che il potere scenda a compromessi con le forze antagonistiche all’interno dell’arena dello Stato e, in modi non sempre compatibili, con i suoi interessi a breve termine.

Se una classe riesce a universalizzare i suoi scopi, non sembreranno più interessi di parte; all’acme della sua forza, questo potere svanirà. Ecco perché “universalizzazione” di solito è un termine peggiorativo per i radicali. Secondo questa prospettiva, le ideologie sono sempre guidate da ambizioni globali che sopprimono la relatività storica delle loro dottrine. «L’ideologia», dice Althusser, «non ha un fuori»[53]. Questa presa globale copre sia il tempo che lo spazio. Un’ideologia è restia a credere di essere nata, poiché farlo significa riconoscere di poter anche morire. Come il bambino edipico, preferirebbe pensare a se stessa come orfana, generata per partenogenesi dal proprio seme. È altrettanto insofferente della presenza di ideologie sorelle, poiché queste delimitano le sue frontiere condizionandone l’influenza. Vedere dall’esterno un’ideologia significa riconoscerne i limiti; ma dall’interno i suoi confini si perdono nell’infinito, lasciando l’ideologia ripiegata su se stessa come lo spazio cosmico.

Non è chiaro tuttavia se tutto il discorso ideologico debba occultare le sue frontiere in questo modo. «So di parlare da liberal occidentale, ma credo che l’islam sia una religione barbarica»: questo giudizio autoreferenziale dovrebbe metterci in guardia contro l’idea, adesso molto in voga, che il fatto che un soggetto si esponga attraverso le sue affermazioni sia inevitabilmente un atto progressista. Al contrario, come nel caso del disarmante candore dell’edonista confesso, può rafforzarlo nella sua convinzione. Tutte le ideologie insistono ottusamente sul fatto che tutti, da Adamo al capo dei Druidi, condividono le loro opinioni; e questo ci porta alla dottrina della *naturalizzazione*.

Si pensa spesso che le ideologie di successo cerchino di rendere le loro idee naturali e immediatamente evidenti, che cerchino cioè di farle coincidere con il "senso comune" di una società, così che nessuno possa immaginare fino a che punto ne possano differire. Questo processo, che Pierre Bourdieu chiama *doxa*, implica che ci sia il minimo scarto tra l'ideologia e la realtà sociale, chiudendo i varchi nei quali potrebbero inserirsi le leve della critica. La realtà sociale è ridefinita dall'ideologia in modo tale da diventare coestensiva con essa e nascondere il fatto che è stata la realtà a generare l'ideologia. Invece, le due cose sembrano cresciute insieme in modo spontaneo, inseparabili come gemelli siamesi. Il risultato, politicamente parlando, è un apparente circolo vizioso: l'ideologia potrebbe trasformarsi solo se la realtà fosse tale da consentirle di oggettivarsi, ma l'ideologia elabora la realtà in modi che impediscono questa possibilità. Le due realtà, perciò, si confermano reciprocamente. Secondo questo punto di vista, un'ideologia dominante non osteggia le idee alternative: fa in modo che diventino impensabili. Le ideologie esistono perché esistono cose che a tutti i costi non devono essere pensate, e men che mai dette. Come è possibile *sapere* che tali pensieri esistano è un'evidente difficoltà logica. Forse, noi semplicemente intuiamo che c'è *qualcosa* che dovremmo pensare, ma non abbiamo idea di che cosa sia.

Vista sotto questa luce, l'ideologia si propone come un «Naturalmente!» o un «*Ça va sans dire*»: e da György Lukács a Roland Barthes questo è stato un punto nodale della critica all'ideologia. L'ideologia congela la storia in una "seconda natura", presentandola come spontanea, inevitabile e dunque inalterabile. Si tratta essenzialmente di una *reificazione* della vita sociale, come sembrerebbe affermare Marx nel suo famoso saggio sul feticismo della merce. La naturalizzazione ha un evidente legame con l'universalizzazione, poiché ciò che è visto come universale è ritenuto naturale; ma i due termini, di fatto, non sono sinonimi, dal momento che si può considerare un'attività universale senza per questo giudicarla naturale. Si può accettare il dato di fatto che tutte le società umane fino a oggi abbiano manifestato aggressività, e nello stesso tempo desiderare ardentemente un nuovo ordine nel quale le cose non vadano più così. Ma in questo desiderio è implicito il presupposto che ciò che è stato vero sempre e ovunque sia innato alla natura umana, e perciò non possa cambiare. Dobbiamo rassegnarci al fatto che i contadini francesi del XII secolo erano

in realtà dei capitalisti travestiti, o che i Sioux volevano segretamente diventare degli agenti di borsa.

Come l'universalizzazione, la naturalizzazione è parte della spinta *destoricizzante* dell'ideologia, del suo tacito diniego che idee e convinzioni siano specifiche di un particolare tempo, spazio e gruppo sociale. Come ammettono Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca*, concepire forme di coscienza autonome e magicamente slegate da determinanti sociali, significa separarle dalla storia e dunque trasformarle in un fenomeno naturale. Se alcuni ideologi feudali denunciavano le prime imprese capitalistiche, era perché le consideravano innaturali, cioè sbagliate in relazione alla concezione feudale della natura umana. In seguito, il capitalismo avrebbe restituito il complimento al socialismo. Per inciso, è interessante notare che il concetto stesso di naturalizzazione si fonda su una particolare *ideologia* della Natura che la considera, *à la* Wordsworth, come assolutamente immutabile e durevole; ed è paradossale che questa visione della natura domini in un'epoca storica in cui la materia è illecitamente plasmata in forma umana, soggiogata e trasformata dalla tecnologia. Thomas Hardy comincia *Il ritorno del nativo* parlando dell'arido, immutabile paesaggio della landa di Egdon, un tratto di terra che fu rimboscato dalla Commissione Foreste non molto tempo dopo la sua morte. Forse, ciò che gli ideologi hanno in mente è la natura *umana*, che considerano immutabile quanto l'altra natura. Negarlo, come fa la sinistra, non significa affermare che non ci sia niente di naturale e immutabile nella specie umana. È naturale che gli esseri umani nascano, mangino, si impegnino in attività sessuali, si raggruppino, trasformino l'ambiente, muoiano e così via; e il fatto che tutte queste pratiche siano, culturalmente parlando, fortemente variabili non nega la loro naturalezza. Karl Marx credeva fermamente nella natura umana, e certamente aveva ragione nel farlo[54]. Molti aspetti cruciali delle società umane sono determinati dalla natura materiale dei nostri corpi, una natura che è mutata impercettibilmente nel corso della storia umana. Gli appelli alla natura e al naturale non sono necessariamente reazionari: un ordine sociale che nega calore, nutrimento e riparo ai suoi membri non è naturale e dovrebbe essere sfidato politicamente proprio su queste basi. Quando i potenti dell'*ancien*

régime nell'Europa del XVIII secolo udivano la parola "natura", mettevano mano alla pistola.

Certo, molte forme di ideologia naturalizzano i propri valori, ma come accade con l'universalizzazione, si può dubitare che questo sia universalmente vero. L'opinione che l'ideologia ribalti il controverso in ovvio è diventata essa stessa talmente ovvia che è arrivato il momento di metterla in discussione. La dottrina dell'assunzione in cielo della Beata Vergine è di certo ideologica, ma è lungi dall'essere evidente per molti pii cristiani. È difficile immaginare che nasca spontaneamente dalla nostra esperienza del mondo. Molta gente rispetta la monarchia; ma non è sempre lampante per essa che *debba* esserci un re, e può essere ben consapevole del fatto che certe società ragionevolmente ordinate e funzionanti mancano di un'istituzione del genere. Si può essere ferocemente devoti al capitalismo pur sapendo perfettamente che si tratta di un sistema storico piuttosto recente, un modo di organizzare la società come tanti altri. La presunta ovvietà dell'ideologia va di pari passo con la sua presunta mancanza di autoriflessione. Chi nutre questa convinzione presuppone che sia impossibile avere opinioni ideologiche e allo stesso tempo essere consapevoli della loro natura ideologica. Le ideologie sono cieche verso le proprie ragioni e i propri limiti, essendo discorsi incapaci di curvarsi criticamente su se stessi. Se l'ideologia sapesse di essere tale cesserebbe immediatamente di esserlo, come un maiale che se sapesse di essere maiale non lo sarebbe più. «L'ideologia», osserva Louis Althusser, «non dice mai: "Io sono ideologica"»[55]. Benché questo possa essere vero, quel «mai» è un'esagerazione. «So di essere un terribile sessista, ma proprio non riesco a sopportare le donne in pantaloni»; «Mi scusi se sono così borghese, ma le dispiacerebbe sputare nel lavandino anziché nel frullatore?»: queste frasi possono non essere che tentativi di prevenire le critiche facendo mostra di una totale franchezza, ma indicano un livello minimo di autoironia che la pura e semplice teoria della "naturalizzazione" non tiene in considerazione. Posso essere abbastanza consapevole dell'origine sociale e della funzione delle mie idee senza per questo smettere di pensarle. Uno scrittore come E.M. Forster è perfettamente in grado di vedere le condizioni di sfruttamento su cui poggia il suo umanesimo liberale, senza smettere per questo di essere un umanista liberale. Inoltre, uno sguardo dettato dal senso

di colpa verso le fonti dei propri privilegi è *parte* del liberalismo borghese; un vero liberal deve essere abbastanza liberal da mettere in dubbio il proprio essere liberal. In breve, l'ideologia non è sempre quel bersaglio cieco e autoilluso che i suoi teorici a volte dipingono - almeno non nella cinica, infinitamente regressiva, autoironica età postmoderna. Al contrario, essa di tanto in tanto può elevarsi a uno status "metalinguistico" e autonominarsi, almeno parzialmente, senza per questo abbandonare le proprie posizioni. E questa parziale autoriflessività può rafforzare la sua presa sul reale anziché indebolirla. Pensare che le ideologie naturalizzino e universalizzino sempre naturalizza e universalizza il concetto di ideologia e facilita il compito dei suoi oppositori politici.

Infine, possiamo chiederci fino a che punto i vari meccanismi che abbiamo esaminato si manifestino nelle ideologie antagonistiche e nelle ideologie dominanti. Le prime cercano spesso di unificare uno schieramento eterogeneo di forze politiche e mirano all'azione effettiva; inoltre si sforzano di legittimare le loro idee agli occhi della società nel suo complesso, come certi socialisti che parlano della necessità di creare un «senso comune socialista» nella coscienza di uomini e donne comuni. Quando la borghesia era ancora una forza politica emergente, il suo rivoluzionario desiderio di libertà era di sicuro, in mezzo ad altre cose migliori, una razionalizzazione della libertà di sfruttare, e il suo intento era quello di universalizzare i propri valori (appellandosi a un'"umanità" astratta contrapposta alla grettezza dell'ordine tradizionale) e di naturalizzarli (invocando i "diritti naturali" contro la consuetudine e il privilegio). I politici radicali di oggi sono giustamente cauti nel ripetere questo gesto, e rifiuterebbero l'idea che le loro convinzioni non facciano che razionalizzare motivazioni nascoste e ingannevoli; ma, sebbene non esplicitamente, essi cercano di universalizzare i propri valori, dato che non avrebbe senso affermare che il socialismo femminista va bene per la California ma non per la Cambogia. Quelli che a sinistra non sopportano queste grandiose ambizioni di portata globale, temendo che implichino un'idea opprimente e astratta di "uomo", non sono che pluralisti liberal o relativisti culturali travestiti da radical.

3. Dall’Illuminismo alla Seconda Internazionale

Le parole che finiscono in -logia hanno una singolare caratteristica: -logia significa la scienza o lo studio di un fenomeno, ma per un curioso processo di inversione le parole in -logia finiscono per indicare il fenomeno sotto esame piuttosto che la sua conoscenza sistematica. Perciò, il termine “metodologia” indica lo studio del metodo, ma è comunemente utilizzato ai giorni nostri per indicare il metodo stesso. Dire che si sta esaminando la metodologia di Max Weber significa probabilmente che si stanno studiando i metodi da lui usati, piuttosto che le sue idee a riguardo. Dire che la biologia umana non è adatta a larghe dosi di monossido di carbonio significa che i nostri corpi non possono sopportare il monossido, non lo studio di esso. “La geologia del Perù” può riferirsi sia alle caratteristiche fisiche di quel paese che all’esame scientifico di esse. E il turista americano che fece a un mio amico un’osservazione sulla «meravigliosa ecologia» dell’Irlanda occidentale voleva dire semplicemente che il paesaggio era bellissimo.

Un’inversione di questo genere toccò alla parola ideologia non molto tempo dopo la sua nascita. “Ideologia” significava in origine lo studio scientifico delle idee umane; ma ben presto l’oggetto ebbe la meglio sul metodo e rapidamente la parola passò a indicare i sistemi di idee in sé e per sé. Un ideologo dunque era più un tizio che elaborava idee che uno che le esaminava. È interessante analizzare almeno uno dei modi in cui si verificò questo ribaltamento. Un ideologo, come vedremo tra poco, all’inizio era un filosofo intento a studiare le basi materiali del nostro pensiero. Era ben lungi dal credere che le idee fossero in sé degli oggetti misteriosi privi di condizionamenti esterni. L’”ideologia” era un tentativo di rimettere le idee al loro posto, trattandole come prodotti di determinate leggi mentali e fisiologiche. Ma realizzare questo progetto significava prestare molta attenzione al regno della coscienza umana; è comprensibile dunque, anche se paradossale, che questi teorici fossero indotti a credere che la realtà consistesse nelle idee. È come definire “filosofo religioso” un razionalista agnostico che ha passato la vita sprofondato nel misticismo e nella mitologia al solo scopo di dimostrare che si tratta di illusioni prodotte da

certe condizioni sociali. Infatti, i primi *idéologues* francesi *credevano* davvero che le idee fossero alla radice della vita sociale, perciò non è così sbagliato sospettarli di esagerare l'importanza della coscienza umana; se in questo senso erano idealisti, erano però materialisti nella loro concezione dell'origine delle idee.

Ai giorni nostri l'ideologia è stata spesso contrapposta alla scienza, ma per ironia della sorte l'ideologia nacque proprio *come* scienza, ovvero come indagine razionale sulle leggi che governano la formazione e lo sviluppo delle idee. Le sue radici affondano nel sogno illuminista di un mondo interpretabile alla luce della ragione, libero dal pregiudizio, dalla superstizione e dall'oscurantismo dell'*ancien régime*. Essere un "ideologo", ovvero un analista clinico della natura della coscienza, significava essere un critico dell'"ideologia", cioè dei sistemi di pensiero dogmatici e irrazionali della società tradizionale. Tuttavia, questa critica dell'ideologia era essa stessa un'ideologia, e in due sensi. Primo: nella loro battaglia contro la metafisica gli *idéologues* del Settecento francese erano fortemente influenzati dall'empirismo filosofico di John Locke, con la sua insistenza sul fatto che le idee umane derivano dalle sensazioni e non da una fonte innata o trascendentale; e questo empirismo, con la sua immagine passiva e discreta degli individui, è strettamente legato ai presupposti ideologici della borghesia. Secondo: l'appello a una natura, a una scienza e a una ragione disinteressate, in opposizione alla religione, alla tradizione e all'autorità politica, non faceva che mascherare gli interessi di potere ai quali queste nobili intenzioni erano segretamente asservite. Paradossalmente potremmo affermare che l'ideologia nacque come critica ideologica complessiva dell'ideologia stessa. Nel fare luce sull'oscurantismo del vecchio ordine, gettò sulla società una luce abbagliante che rese ciechi uomini e donne di fronte alle torbide fonti di quella chiarezza.

Scopo degli ideologi dell'Illuminismo, portavoce della borghesia rivoluzionaria dell'Europa del Settecento, era quello di ricostruire la società dalle fondamenta su basi razionali. Essi inveivano senza timore contro un ordine sociale che imbottiva la gente di superstizioni religiose per rafforzare il proprio potere crudelmente assolutista, e sognavano un futuro in cui sarebbe stata difesa la dignità di uomini e donne in quanto creature capaci di sopravvivere senza illusioni narcotizzanti. Le loro idee, tuttavia, erano gravemente indebolite da una contraddizione. Perché, se da un lato essi

concepivano gli individui come prodotti del loro ambiente, dall'altro insistevano sulla possibilità di elevarsi al di sopra di queste basse determinazioni grazie al potere dell'educazione. Una volta messe a nudo tramite un'indagine scientifica le leggi della coscienza umana, quella coscienza poteva essere trasformata in direzione della felicità grazie a un progetto pedagogico sistematico. Ma che caratteristiche avrebbe avuto *quel* progetto? O, come avrebbe detto Marx, chi avrebbe educato gli educatori? Se ogni coscienza è condizionata da fattori materiali, non è così anche per le nozioni apparentemente libere e disinteressate che dovrebbero illuminare le masse e guidarle dalla sottomissione a un potere assoluto alla libertà? Se ogni cosa deve essere esposta alla luce splendente della ragione, come può fare eccezione la ragione stessa?

Gli *idéologues* non sapevano come risolvere questa contraddizione, tuttavia continuarono imperterriti nella loro ricerca dell'essenza della mente. Le istituzioni sociali e politiche potevano essere liberate dall'influenza delle illusioni metafisiche; ma questo progetto non è fatalmente incompleto se non si estende agli aspetti costitutivi dell'umanità, e quindi alla coscienza stessa? Come è possibile costruire una società razionale se la mente, considerata il fondamento dell'esistenza sociale, rimane inscrutabile e misteriosa? Il programma di un'"ideologia" è condurre il più complesso e impalpabile dei fenomeni sul terreno della ricerca scientifica; un procedimento decisamente scandaloso per quei dualisti metafisici convinti che mente e materia siano due entità ben distinte. La nuova scienza dell'ideologia era tanto sovversiva a quei tempi quanto lo è la psicoanalisi oggi: se si potesse mostrare che anche l'anima, o la psiche, funziona grazie a determinati meccanismi, allora l'ultimo baluardo del mistero e della trascendenza in un mondo meccanicistico sarebbe finalmente abbattuto. L'ideologia è un colpo mortale a preti e re, tradizionali custodi e tecnici della "vita interiore". La conoscenza dell'umanità viene strappata al controllo della classe dominante e affidata invece a un'élite di pensatori e scienziati[56].

Che la ragione scientifica debba penetrare nei recessi più reconditi della psiche umana non è solo teoricamente logico ma politicamente necessario. Infatti, le istituzioni sociali possono essere trasformate razionalmente solo sulla base della conoscenza dettagliata della natura umana; e la giustizia e la

felicità risiedono nell'adattare tali istituzioni a queste leggi immutabili, piuttosto che nel forzare arbitrariamente la natura umana dentro forme sociali "artificiali". In breve, l'ideologia è parte di un programma di ingegneria sociale di ampio respiro finalizzato a ricostruire il nostro ambiente sociale, trasformare le nostre sensazioni e modificare le nostre idee. Di questo tenore erano le ben intenzionate fantasie dei grandi teorici dell'Illuminismo come d'Holbach, Condillac, Helvetius, Joseph Priestley, William Godwin e il più giovane Samuel Coleridge: essi ritenevano possibile tracciare una linea diretta che collegasse le condizioni materiali degli esseri umani alla loro esperienza sensoriale, e quindi ai loro pensieri, e che questa traiettoria, tramite una riforma radicale, potesse deviare verso l'obiettivo del progresso spirituale e della perfezione ultima[57]. L'ideologia, che nelle mani di Marx ed Engels giungerà presto a indicare l'illusione che le idee siano in qualche modo autonome dal mondo materiale, nasce proprio come il contrario: come branca di un materialismo meccanicistico che si aggrappa alla fiducia che i meccanismi della mente siano prevedibili quanto le leggi di gravità. Questa scienza delle idee, come commentò Destutt de Tracy, inventore del termine ideologia, è una branca della zoologia, e fa parte di una scienza più generale dell'animale umano.

La carriera di Destutt de Tracy è una storia affascinante e curiosamente sconosciuta[58]. Di nobili origini, abbandonò la sua classe sociale per diventare uno dei portavoce più combattivi della borghesia rivoluzionaria francese. È perciò un esempio classico di transizione gramsciana da intellettuale "tradizionale" a intellettuale "organico". Combatté come soldato durante la Rivoluzione francese e fu imprigionato durante il Terrore; e fu nella sua cella che tratteggiò per la prima volta il suo concetto di scienza delle idee. La nozione di ideologia venne dunque alla luce in condizioni veramente ideologiche: l'ideologia apparteneva a una politica razionale in contrasto con la barbarie irrazionalista del Terrore. Se uomini e donne dovevano realmente autogovernarsi, allora le loro leggi di natura dovevano essere pazientemente vagliate. Ciò che serviva, secondo De Tracy, era un «Newton della scienza del pensiero», e lui stesso si candidò a quel ruolo. Dal momento che ogni scienza si fonda sulle idee, l'ideologia avrebbe spodestato la teologia come regina delle scienze, garantendone l'unità. Avrebbe rifondato la politica, l'economia e l'etica dalle fondamenta,

elevandosi dai meccanismi più semplici della sensazione alle più alte regioni dello spirito. La proprietà privata, ad esempio, è basata su una distinzione tra “tuo” e “mio” che può essere ricondotta all’opposizione fondamentale tra “tu” e “io”.

Mentre la rivoluzione era al culmine, De Tracy divenne un membro importante dell’Institut National, un gruppo ristretto di scienziati e filosofi che rappresentavano il versante teorico della ricostruzione sociale della Francia. Lavorava presso il reparto di Scienze Morali e Politiche dell’Istituto, nella sezione di Analisi di Sensazioni e Idee, ed era impegnato nella creazione, a uso delle *écoles centrales* dell’amministrazione dello Stato, di un nuovo programma di educazione nazionale fondato sulla scienza delle idee. All’inizio, Napoleone era soddisfatto dell’Istituto e orgoglioso di esserne membro onorario e invitò De Tracy a unirsi a lui come soldato nella campagna d’Egitto. (Forse si trattò di un apprezzamento volutamente ambiguo, perché il passaggio da *savant* a soldato non poteva che essere in qualche modo regressivo). Le fortune di De Tracy, comunque, erano in rapido declino. Quando Napoleone cominciò a rinnegare l’idealismo rivoluzionario, gli ideologi divennero presto la sua bestia nera, e il concetto stesso di ideologia entrò nell’agone della lotta ideologica. Adesso De Tracy difendeva il liberalismo politico e la repubblica, in contrasto con l’autoritarismo bonapartista, mentre Napoleone diceva di avere inventato lui il termine dispregiativo “ideologo”, con l’intento di declassare gli uomini dell’Istituto da scienziati e sapienti a settari e sovversivi. De Tracy e quelli come lui, si lamentava, erano “palloni gonfiati” e sognatori, tipi pericolosi che minavano alla radice l’autorità politica e volevano privare brutalmente uomini e donne delle loro finzioni consolatorie. «Voi ideologi», mugugnava, «distruggete ogni illusione, e l’età delle illusioni è per gli individui come l’età della felicità per i popoli»[59]. Non passò molto tempo che cominciò a vedere ideologi ovunque, e li incolpava perfino della sua sconfitta in Russia. Chiuse il reparto di Scienze Morali e Politiche dell’Institut National nel 1802, e i suoi membri andarono a insegnare storia e poesia. L’anno prima, De Tracy aveva cominciato a pubblicare il suo *Progetto di elementi di ideologia*, in aperta sfida alla nuova atmosfera di reazione religiosa. Il seguito del titolo recita: “*all’uso delle* écoles centrales *della Repubblica*”: un’indicazione piuttosto

palese del suo carattere pratico e politico, del suo ruolo all'interno di ciò che in seguito Althusser avrebbe definito «gli apparati ideologici di Stato». "Ideologia" non era che l'espressione teorica di una pervasiva strategia di ricostruzione sociale nella quale lo stesso De Tracy era un funzionario-chiave. La sua lotta per mantenere l'ideologia all'interno delle *écoles centrales* fallì comunque; infatti fu sostituita dall'istruzione militare.

Nel 1812, all'indomani della sconfitta in Russia, Napoleone se la prese con gli ideologi in un discorso ormai celebre:

> È alla dottrina degli ideologi, a questa metafisica diffusa che cerca, in modo forzato, di scoprire le cause originarie e di edificare su di esse le leggi dei popoli, anziché adattarle alla conoscenza del cuore umano e delle lezioni della storia, che vanno imputate tutte le disgrazie toccate alla nostra amata Francia.[60]

Con ironico disprezzo, Napoleone associa gli ideologi ai metafisici che essi volevano screditare. Di certo c'è qualcosa di vero nella sua accusa: De Tracy e i suoi colleghi, fedeli al loro credo razionalista, attribuivano un ruolo fondante alle idee nella vita sociale e pensavano che fosse possibile dedurre la politica da principi aprioristici. Se essi combattevano contro l'idealismo metafisico che considerava le idee come entità spirituali, aderivano però alla convinzione che le idee fossero le fondamenta su cui poggiava tutto il resto. Ma l'irritazione di Napoleone tocca una corda destinata a risuonare nel corso di tutta la modernità: l'impazienza del politico pragmatico nei confronti dell'intellettuale radicale che si azzarda a teorizzare la struttura sociale come entità totale. È la stessa disputa dei nostri giorni tra i neopragmatici come Stanley Fish e Richard Rorty - candidati altrimenti improbabili per il ruolo di Napoleone - e la sinistra politica. L'impegno degli ideologi per un'analisi "globale" della società è inscindibile dalla loro politica di tipo rivoluzionario e fa a pugni con il discorso mistificatorio di Napoleone sul "cuore umano". In altre parole, si tratta del solito antagonismo tra umanisti e scienziati sociali - un esempio *ante litteram* della teoria di Roland Barthes del «sistema come nemico dell'"Uomo"». Se Napoleone condanna gli ideologi è perché sono nemici giurati dell'ideologia, intenti a demistificare le illusioni sentimentali e la confusa razionalità con cui sperava di legittimare la sua dittatura.

Nonostante l'avversione di Bonaparte, De Tracy continuò a lavorare sul secondo volume dei suoi *Elementi*, e trovò il tempo per lavorare anche a

una *Grammatica.* Il suo approccio al linguaggio era troppo astratto e analitico per i gusti di Napoleone, e questo lo faceva infuriare ancora di più: De Tracy insisteva a sollevare i problemi dell'origine e della funzione del linguaggio, mentre Napoleone caldeggiava lo studio del linguaggio attraverso la lettura dei classici della letteratura francese. Una volta di più, il "teorico" e l'"umanista" erano in conflitto, impegnati in una disputa filologica che formalizzava un antagonismo politico tra il radicale e il reazionario. Sospettato di aver partecipato a un complotto per uccidere l'imperatore, De Tracy si oppose a lui come senatore e pubblicò l'ultimo volume della sua opera principale, dedicata allo studio dell'economia. Come Marx, credeva che gli interessi economici fossero le determinanti decisive della vita sociale, ma riscontra in questi interessi una resistenza che rischia di minare il suo razionalismo politico. A che serve la ragione, lamenta, per persuadere il ricco sciocco della sua improduttività? (De Tracy stesso era uno dei più grandi proprietari terrieri della Francia, ma assenteista). L'ultimo volume degli *Elementi* preme contro un limite materiale che toccherà a Marx valicare; di conseguenza il tono della sua conclusione è disfattista. Nel rivolgere la sua attenzione al regno economico, De Tracy è stato costretto a confrontarsi con l'"irrazionalità" radicale delle motivazioni sociali nella società classista, con l'inamovibilità di pensiero degli interessi egoistici. Il concetto di ideologia sta cominciando a tendersi verso il suo più recente significato peggiorativo; e lo stesso De Tracy riconosce che la ragione deve tenere più conto del sentimento, del carattere e dell'esperienza. Un mese dopo aver terminato il lavoro, scrisse un articolo in cui difendeva il suicidio.

In seguito De Tracy pubblicò un'opera sull'amore (tra tutti gli argomenti a sua disposizione…), che fu letteralmente divorata dal suo ammiratore e discepolo Stendhal. De Tracy si diceva favorevole alla completa libertà delle giovani donne di scegliersi i propri mariti, perorava la causa delle madri non sposate e difendeva la libertà sessuale. (Il suo protofemminismo aveva dei limiti, comunque: le donne dovevano essere educate, ma non doveva essere loro concesso il diritto di voto). Thomas Jefferson lo fece eleggere alla Società Americana di Filosofia, e a sua volta De Tracy si illuse abbastanza da battezzare gli Stati Uniti «la speranza e l'esempio del mondo». Quando la rivoluzione francese del 1830 irruppe quasi

letteralmente alla sua porta, l'anziano De Tracy uscì di casa e si gettò sulle barricate.

Marx descrive Destutt de Tracy come un raggio di luce in mezzo a volgari economisti, benché lo attacchi sia nell'*Ideologia tedesca* che nel *Capitale*, definendolo nella sua ultima opera «un borghese cinico e dottrinario». Emmett Kennedy, nel suo eccellente studio su De Tracy, osserva acutamente che il solo volume del suo trattato sull'ideologia che Marx probabilmente abbia letto è quello dedicato all'economia, e che il fatto che quest'opera di economia politica borghese si presenti come parte di una scienza generale dell'ideologia può avere confermato nella mente di Marx il legame tra le due cose. In altre parole, potrebbe aver aiutato Marx a spostarsi da una visione dell'ideologia come insieme di idee puramente astratte alla concezione di essa come apologia politica.

L'emergere del concetto di ideologia non è un semplice capitolo nella storia delle idee. Al contrario, esso è intimamente legato alla lotta rivoluzionaria e si presenta fin dall'inizio come un'arma teorica della lotta di classe. Arriva sulla scena presentandosi come inseparabile dalle pratiche materiali degli apparati ideologici di Stato e la sua stessa nozione è teatro di contese tra interessi ideologici. Ma se l'ideologia decide di esaminare le fonti della coscienza umana, cosa dire della coscienza che mette in atto questa operazione? Perché quel modello di ragione dovrebbe essere immune dalle sue stesse affermazioni sui fondamenti materiali del pensiero? Forse l'intero concetto di ideologia è solo una sorta di riflesso biologicamente determinato nella testa di un *philosophe* di nome Destutt de Tracy, dotato di nessun valore oggettivo a parte questo. La ragione sembrerebbe in grado di esaminare la realtà nella sua totalità; ma è capace di esaminare se stessa? O deve essere l'unico oggetto che rimane al di fuori del suo raggio d'azione? La scienza delle idee sembrerebbe assegnare a se stessa uno statuto trascendentale, ma è esattamente questa pretesa che le sue dottrine mettono in discussione. È così che Hegel, nella sua *Fenomenologia dello spirito*, condurrà la ragione a curvarsi su se stessa, tracciando il suo maestoso cammino verso l'Assoluto a partire dalle sue umili origini nei nostri comuni dati sensoriali.

Il nocciolo della critica di Napoleone agli ideologi è che l'eccessivo razionalismo è irrazionale. Ai suoi occhi, questi pensatori hanno spinto la loro indagine sulle leggi della ragione fino al punto di naufragare nei loro

sistemi sigillati, lontani dalla realtà pratica quanto uno psicotico. È così che il termine ideologia passa gradualmente dal denotare un materialismo scientifico scettico a indicare una sfera di idee astratte e sconnesse; ed è proprio questo senso della parola che verrà assunto da Marx ed Engels.

Si comprende meglio la teoria dell'ideologia di Marx se la si considera all'interno della generale teoria dell'alienazione esposta nei *Manoscritti economici e filosofici* (1844) e altrove[61]. In certe condizioni sociali, sostiene Marx, i poteri dell'uomo, i prodotti e i processi sfuggono al suo controllo e assumono un'esistenza apparentemente autonoma. Estraniati dai loro artefici, questi fenomeni finiscono per esercitare un dominio imperioso su di loro, così che uomini e donne si sottomettono a quelli che sono di fatto prodotti della loro stessa attività come se si trattasse di una forza estranea. Il concetto di alienazione è perciò strettamente legato a quello di "reificazione", perché se i fenomeni sociali non sono più riconoscibili come risultato di progetti umani, è comprensibile che vengano considerati come oggetti materiali, e che la loro esistenza venga accettata come inevitabile.

La teoria dell'ideologia espressa da Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca* (1846) appartiene a questa logica generale di rovesciamento e alienazione. Se i poteri e le istituzioni umane possono sottostare a questo processo, allora può farlo anche la stessa coscienza, che infatti è legata alle pratiche sociali; ma per i filosofi idealisti tedeschi a cui fanno riferimento Marx ed Engels, la coscienza finisce per distaccarsi da queste pratiche per ridursi a feticcio, a cosa-in-sé, e per essere scambiata, tramite un processo di rovesciamento, per il vero fondamento della vita storica. Se consideriamo le idee come entità autonome, le naturalizziamo e le destoricizziamo; questo, per il primo Marx, è il segreto di ogni ideologia:

> Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva da un loro immediato processo fisico.
>
> Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini

> realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita […]. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza.[62]

Qui il passo avanti rispetto alle posizioni dei *philosophes* illuministi è evidente. Per quei pensatori, l'ideologia avrebbe contribuito a dissolvere gli errori causati dalla passione, dal pregiudizio e da vili interessi, errori che oscuravano la chiara luce della ragione. Questa linea di pensiero prosegue fino al positivismo ottocentesco e a Émile Durkheim, nelle cui *Regole del metodo sociologico* (1895) ideologia significa, tra le altre cose, permettere ai pregiudizi di falsificare la nostra conoscenza della realtà. La sociologia è una "scienza dei fatti", e lo scienziato quindi deve liberarsi di tutti i pregiudizi e le idee sbagliate tipici dei profani per giungere a un punto di vista totalmente spassionato. Queste abitudini e predisposizioni ideologiche, per Durkheim come per il filosofo francese più tardo Gaston Bachelard, sono innate nella nostra mente; e questa corrente positivista di pensiero sociale, in linea con i suoi predecessori illuministi, ci consegna una teoria dell'ideologia *psicologistica.* Marx ed Engels, invece, guardano alle cause storiche e alle funzioni della falsa coscienza, e così inaugurano il principale significato moderno del termine di cui stiamo tracciando la storia. Essi giungono a questa concezione subito dopo Ludwig Feuerbach, che nella sua *Essenza del cristianesimo* (1841) cercava l'origine dell'illusione religiosa nelle attuali condizioni di vita dell'umanità, ma in modo decisamente destoricizzante. Marx ed Engels non erano infatti i primi pensatori a vedere la coscienza come socialmente determinata: in modi diversi, Rousseau, Montesquieu e Condorcet erano già arrivati a questa conclusione.

Se le idee sono veramente all'origine della vita storica, è possibile immaginare di cambiare la società contrapponendo idee vere e idee false; ed è questa associazione di razionalismo e idealismo che Marx ed Engels rifiutano. Per loro, le illusioni sociali sono radicate nelle contraddizioni reali, così che solo tramite la trasformazione di queste ultime si possono abolire le prime. Una teoria materialista dell'ideologia è perciò inseparabile da una politica rivoluzionaria. Questo implica un paradosso. La critica dell'ideologia afferma che certe forme di coscienza sono false e che questa falsità è in qualche modo strutturale e necessaria a uno specifico ordine sociale. Potremmo dire che la falsità delle idee è parte della "verità" di

un’intera condizione materiale. Ma la teoria che individua questa falsità si indebolisce da sé esponendo una situazione che, in quanto teoria, non è in grado di risolvere. La critica dell’ideologia, cioè, è allo stesso tempo la critica della critica dell’ideologia. Inoltre, essa non cerca di porre il vero al posto del falso. In un certo senso, contiene qualcosa di razionalista o illuminista: la verità, o la teoria, farà luce sulle false idee. Ma è antirazionalistica in quanto non propone una serie di concezioni vere, ma solo la tesi che tutte le idee, vere o false, siano fondate su un’attività sociale di tipo pratico, e più specificamente sulle contraddizioni che questa attività genera.

Ne conseguono inevitabilmente altri problemi. Questo significa che le idee vere sarebbero idee fedeli a un’attività sociale pratica? La loro verità o falsità non può essere verificata indipendentemente da questo? Le illusioni della società borghese non sono in un certo senso in accordo con le sue pratiche? Se sono razionalizzazioni di contraddizioni generate da queste pratiche, queste false idee non sono d’altra parte radicate nel “reale processo di vita”, anziché autonome da esso? O la loro autonomia è essa stessa determinata socialmente? E questa autonomia è solo *apparenza*, ovvero un’errata percezione degli uomini, oppure è reale? Le idee vere sono solo quelle che corrispondono alle pratiche reali, o anche quelle che corrispondono a pratiche “vere”? E cosa si intende quando si dice che una pratica (in opposizione a un significato) è vera oppure falsa?

Il passaggio citato dall’*Ideologia tedesca* presenta molte difficoltà di interpretazione. Intanto, l’intero campo lessicale di “riflessi” ed “echi” sa fortemente di materialismo meccanicistico. Ciò che distingue l’animale umano è che esso si muove in un mondo di significati; e questi significati sono parte integrante e non secondaria delle sue attività. Le idee sono interne alle nostre pratiche sociali, non semplici derivati. L’esistenza umana, come riconosce altrove Marx, è un’esistenza rivolta a uno scopo “intenzionale”; e queste concezioni intenzionali formano la grammatica interna della nostra vita pratica senza la quale essa sarebbe puro movimento fisico. Il termine “prassi” è stato spesso usato dalla tradizione marxista per esprimere questa indissolubilità di azione e significato. In generale, Marx ed Engels ne sono piuttosto consapevoli; ma nella loro fretta di sbaragliare gli idealisti, rischiano di finire semplicemente per rovesciarli, conservando un forte dualismo tra “coscienza” e “attività pratica” ma ribaltando le

relazioni causali tra esse. Mentre i giovani hegeliani che essi stanno attaccando considerano le idee come l'essenza della vita materiale, Marx ed Engels non fanno che ribaltare l'opposizione. Ma l'antitesi può essere decostruita solo in parte, dal momento che la "coscienza" è presente in entrambi i lati dell'equazione. Senza di essa sarebbe impossibile un "reale processo di vita".

Il problema può nascere dal fatto che qui il termine "coscienza" esprime due cose diverse. Può significare "vita mentale" in generale; o può riferirsi più specificamente a particolari sistemi storici di idee (religiose, giuridiche, politiche e così via), del tipo che Marx ascriverà alla cosiddetta "sovrastruttura", in contrasto con la "base" economica. Se pensiamo alla coscienza in questa seconda accezione, ovvero come articolato sistema di dottrine, la sua opposizione all'"attività pratica" diventa ben più plausibile. È tipica del marxismo l'idea che queste sovrastrutture siano estranee alla loro "base" pratica e produttiva, e che le cause di questa estraniazione riguardino la natura autentica di quell'attività materiale. Questo non esaurisce la questione, poiché per il loro carattere alienato questi discorsi ideologici condizionano ancora pesantemente le pratiche della nostra esistenza. I linguaggi politici, religiosi, sessuali e variamente ideologici sono la maniera in cui noi "viviamo" le nostre condizioni materiali, non solo un brutto sogno o un effetto dell'infrastruttura. Ma la teoria tiene sempre meno se ci atteniamo al significato più ampio di coscienza, dato che senza di essa nessuna attività distintiva dell'uomo sarebbe possibile. Il lavoro in fabbrica non è una serie di pratiche materiali più una serie di idee su di esso; senza certe intenzioni, significati, interpretazioni sottintese, non sarebbe affatto ciò che è.

È necessario allora distinguere due tesi differenti che *L'ideologia tedesca* minaccia di confondere. Da un lato, c'è la tesi materialista generale secondo cui idee e attività materiale sono legate in modo inscindibile, in opposizione alla tendenza idealista a isolarle privilegiando il primo elemento. Dall'altro lato, c'è la tesi *storico*-materialista che certe forme storicamente determinate di coscienza siano separate dall'attività produttiva e possano essere meglio spiegate sulla base della loro capacità di sostenerla. Nell'*Ideologia tedesca*, sembra che di tanto in tanto Marx ed Engels sovrappongano surrettiziamente le due tesi, considerando «ciò che uomini e donne fanno realmente» come una sorta di "base", e le loro idee riguardo a

ciò che fanno come una sorta di “sovrastruttura”. Ma il rapporto tra il mio atto di friggere un uovo e le mie opinioni in proposito non è lo stesso rapporto tra le attività economiche di una società capitalistica e la retorica di una democrazia parlamentare. Si potrebbe aggiungere che pensare, scrivere e immaginare sono parte naturale del “reale processo di vita” quanto scavare canali e rovesciare giunte militari; e che se l’espressione “reale processo di vita” è decisamente ristretta nel testo di Marx ed Engels, è anche inutilmente amorfa perché abbraccia in modo indifferenziato la totalità delle “pratiche sensibili”.

In un punto della loro opera, Marx ed Engels sembrano ricavare una differenza cronologica da questa distinzione tra i due significati di “coscienza”, quando notano che «la produzione di idee, di concetti, di coscienza *all’inizio* è strettamente intrecciata all’attività materiale e ai rapporti materiali degli uomini, al linguaggio della vita reale»[63]. Ciò che hanno in mente qui è la fondamentale divisione storica tra lavoro mentale e manuale. Quando un surplus economico permette a pochi pensatori “di professione” di liberarsi da esigenze lavorative, diventa possibile per la coscienza “illudersi” di essere indipendente dalla realtà materiale. «A partire da questo momento», osservano Marx ed Engels, «la coscienza può emanciparsi dal mondo e procedere alla costruzione di una teoria, di una teologia, di una filosofia, di un’etica, “pure”»[64]. Quindi, è come se una teoria epistemologica valesse per le società in cui la divisione tra lavoro mentale e manuale non era ancora stata introdotta, mentre per le società successive ne esistesse un’altra più appropriata. Ovviamente non intendono questo: la coscienza “pratica” di preti e filosofi continuerà a essere “strettamente intrecciata” alla loro attività materiale anche se le dottrine teoriche che elaborano ne sono ben distanti. Il punto, comunque, è che la frattura tra idee e realtà sociale analizzata dal testo è, per così dire, una dislocazione interna alla realtà sociale stessa in specifiche condizioni storiche. Credere che le idee siano l’essenza della vita sociale potrebbe essere illusorio, ma non è un’illusione ritenerle relativamente autonome, dal momento che si tratta di un dato materiale socialmente determinato. E una volta instauratasi, questa condizione fornisce la base materiale reale per il precedente errore ideologico. Le idee si sono liberate dell’esistenza sociale, magari grazie alla *hybris* di un manipolo di intellettuali; al contrario, questa

condizione “esterna” delle idee rispetto al processo di vita materiale è interna a quel processo.

L’ideologia tedesca sembra sostenere contemporaneamente che la coscienza è sempre un’illusione “pratica”, e quindi che vederla sotto qualsiasi altra luce è un’illusione idealistica, e che le idee sono assolutamente secondarie rispetto all’esistenza materiale. Tuttavia, ha bisogno di immagini che giochino sull’equivoco tra vedere la coscienza come inseparabile dall’azione e vederla come separabile e “inferiore”; e le trova in un campo linguistico fatto di “riflessi”, “echi”, “sublimazioni”. Un riflesso è parte di ciò che riflette, proprio come la mia immagine allo specchio è in un certo senso me, e allo stesso tempo è un fenomeno secondario, un *second best*. Perché Marx ed Engels vogliano relegare la coscienza a uno status secondario è abbastanza evidente; infatti, se ciò che pensiamo di stare facendo è realmente fondativo di ciò che stiamo facendo, se le nostre concezioni sono interne alla nostra pratica, che spazio resta per la falsa coscienza? Basta domandare a George Bush cosa pensa di fare per ottenere un bilancio soddisfacente del suo ruolo all’interno del capitalismo avanzato? Marx ed Engels si rendono conto che gli esseri umani spesso si illudono sul significato delle loro azioni; non ho un accesso privilegiato e infallibile al senso del mio comportamento, e a volte tu puoi venirmi in aiuto con una spiegazione più convincente di quella che potrei fornire io stesso. Tuttavia, non ne consegue l’esistenza di una sorta di “fare” indipendente dai significati. Perché un’azione sia umana, deve incarnare un significato; ma il suo significato complessivo non è per forza quello che gli attribuisce chi lo compie. Quando Marx ed Engels affermano di basarsi su «uomini reali e attivi» piuttosto che su ciò che questi uomini dicono, immaginano e pensano, si avvicinano pericolosamente a un ingenuo empirismo sensista ignaro del fatto che non può esistere nessun “reale processo di vita” senza interpretazione. Tentare di “sospendere” questo regno del significato per esaminare meglio le condizioni “reali” sarebbe come uccidere un paziente per esaminare più comodamente la sua circolazione sanguigna. Come ha commentato Raymond Williams, questa «fantasia oggettivista» parte dal presupposto che «si possano conoscere» le condizioni della vita reale «indipendentemente dal linguaggio e dai dati storici». Non esiste, osserva Williams, «*prima* una vita sociale e materiale e *poi*, a una certa distanza temporale o spaziale, la coscienza e i “suoi”

prodotti […] la coscienza e i suoi prodotti sono sempre, benché in forme variabili, parte del processo sociale e materiale stesso»[65]. L'ipnotica insistenza di Marx ed Engels su termini come "reale", "sensibile", "vero", "pratico", posti efficacemente in contrasto con le "idee" pure e semplici, li fa assomigliare a Leavis in una giornata storta. E proprio come non possono ignorare l'interpretazione quando si tratta degli uomini e delle donne di cui discutono, non possono tralasciarla nemmeno in questo caso. Perché, nonostante affermino in tono empirista di partire dalle stesse premesse degli uomini reali, naturalmente è abbastanza chiaro che ciò che per loro è reale non è affatto privo di presupposti teorici. Anche in questo senso, il "reale processo di vita" è legato alla "coscienza": quella degli analisti stessi.

Guardiamo adesso più da vicino alla metafora del "rovesciamento" che governa buona parte di questa descrizione dell'ideologia. È necessario notare prima di tutto che rovesciare una polarità non significa necessariamente trasformarla. Non è di grande utilità rovesciare l'idealismo nel materialismo meccanicistico, rendendo il pensiero una funzione della realtà o viceversa. Paradossalmente, questo gesto mima l'idealismo proprio mentre lo condanna, poiché un pensiero ridotto a "riflesso" o "sublimazione" è immateriale quanto un pensiero separato dalla realtà. La celebre immagine della *camera oscura* è lì a dimostrarlo, suggerendo che gli hegeliani hanno capito il mondo alla rovescia. L'immagine ha una storia che risale a John Locke, il padre dell'empirismo, che come molti altri vide la camera oscura come il prototipo della riflessione esatta e scientifica. Perciò è curioso, come sottolinea W.J.T. Mitchell, che Marx usi proprio questa immagine come simbolo dell'illusione[66]. Tuttavia ritroviamo la storia empiristica che sta dietro la metafora nell'uso che ne fa Marx: la mente umana è come una camera che registra passivamente gli oggetti del mondo esterno. Partendo dal presupposto che la camera non può mentire, *potrebbe* generare distorsioni solo in presenza di qualche interferenza interna con l'immagine. Dato che questa camera è sprovvista di operatore non possiamo parlare di ideologia come alterazione *attiva* della realtà sociale, che la rivisita e la distorce, come faremmo con la macchina fotografica del reporter. La metafora implica che l'idealismo sia una sorta di empirismo rovesciato. Invece di far derivare le idee dalla realtà, fa derivare la realtà dalle idee. Ma si tratta sicuramente di una caricatura dell'idealismo

filosofico parzialmente influenzata dall'immagine in questione. Perché i pensatori che Marx ed Engels cercano di combattere non sono semplicemente empiristi al contrario oppure materialisti meccanicistici rovesciati: uno degli aspetti più validi della loro teoria, anche per il marxismo, è che la coscienza umana è una forza attiva e dinamica. Pensatori marxisti diversi tra loro come Lenin e Lukács in seguito piegheranno questa nozione a fini rivoluzionari; ma il modello della camera oscura è inadatto a questo scopo. Questa immagine decisamente poco innocente costringe l'idealismo a entrare nel suo stesso stampo empirista, definendolo come il suo opposto.

Questo vicolo cieco ha l'effetto di indebolire la teoria dell'ideologia contenuta nel testo, perché è difficile capire come l'ideologia possa essere una forza sociale attiva che organizza l'esperienza degli uomini in accordo con le esigenze di uno specifico ordine sociale. Invece, i suoi effetti sembrerebbero quasi totalmente negativi: essa non è che una serie di chimere che perpetuano quell'ordine *distraendo* i cittadini da ineguaglianze e ingiustizie altrimenti lampanti. Qui, l'ideologia è essenzialmente un *aldilà*: una soluzione immaginaria di contraddizioni reali che nasconde a uomini e donne la difficile verità delle loro condizioni sociali. La sua funzione non è tanto quella di fornire loro discorsi validi e idee relative ai loro compiti quotidiani quanto quella di denigrare l'intero loro mondo quotidiano opponendolo a un mondo metafisico di pura fantasia. È come se l'ideologia non intendesse inculcare la parsimonia, l'onestà e l'industriosità nella classe operaia tramite la disciplina e la tecnica, ma semplicemente negare che la sfera del lavoro abbia un senso rispetto al regno dei cieli o all'Idea Assoluta. Ed è dubbio che un regime possa riprodursi attraverso un'ideologia generalizzata e negativa come questa.

W.J.T. Mitchell ha notato che l'immagine della camera oscura sottintende un rapporto puro e non mediato tra gli uomini e il loro ambiente sociale, e che quest'enfasi è chiaramente in contrasto con ciò che il testo dice altrove riguardo alla coscienza come prodotto sociale[67]. Inoltre, osserva Mitchell, l'idea che il mondo sensibile si manifesti direttamente alla coscienza è un'idea, tra le altre, che gli autori dell'*Ideologia tedesca* criticano in Feuerbach. In altre parole, Marx ed Engels tendono a contrapporre una dottrina della natura della conoscenza socialmente determinata a un

empirismo ingenuo e sensista, e un empirismo ingenuo e sensista all'insistenza idealistica sulla natura discorsivamente mediata della realtà. A un livello, perpetuano, benché in modo diverso, l'"ideologia" dell'Illuminismo, riducendo le idee alla vita sensoriale, anche se quella vita adesso viene definita come pratica, sociale e produttiva. A un altro livello, e da una prospettiva politica completamente opposta, condividono il disprezzo energico e pragmatico di Napoleone per l'"ideologia" nella sua accezione di fantasia idealistica.

Nell'*Ideologia tedesca*, la coscienza ideologica sembrerebbe implicare un doppio movimento di *rovesciamento* e *dislocazione.* Le idee sono centrali nella vita sociale, e contemporaneamente sono slegate da essa. La logica di questa operazione binaria è: fare delle idee la sorgente della storia significa negare le loro determinanti sociali, e quindi separarle dalla storia. Ma questo bisogno di rovesciamento non implica necessariamente una dislocazione. Si potrebbe pensare che la coscienza è autonoma dalla vita materiale senza credere per forza che ne sia il fondamento; e si potrebbe ugualmente affermare che la mente è l'essenza di ogni realtà senza per questo affermare che sia separata da essa. Di fatto, è la posizione dello stesso Hegel. L'ideologia consiste nel vedere le idee come socialmente determinanti, o nel considerarle autonome? Un ideologo come De Tracy avrebbe condiviso la prima ipotesi più che la seconda. Lo stesso Marx pensava che gli ideologi francesi fossero degli idealisti nella misura in cui destoricizzavano la coscienza umana e le attribuivano un ruolo sociale fondante; ma di certo il loro idealismo non consiste nella convinzione che le idee cadano dal cielo. In altre parole, il problema è in che misura questo modello di ideologia possa essere generalizzato fino a diventare paradigma di ogni falsa coscienza. Naturalmente Marx ed Engels analizzano l'ideologia *tedesca*, cioè una specifica corrente di idealismo neohegeliano, ma le loro osservazioni hanno spesso un tono universalizzante. Infatti, in un passaggio cancellato dell'opera, affermano che ciò che vale per il pensiero tedesco vale anche per le altre nazioni. Si potrebbe obiettare ovviamente, come Marx ed Engels ben sapevano, che non tutte le ideologie sono idealiste. Certamente Marx considerava Hobbes, Condillac e Bentham ideologi a pieno titolo, tuttavia tutti e tre i filosofi sono in un certo senso dei materialisti. Solo nell'accezione più ampia del termine "idealismo", inteso

come *destoricizzare* o presupporre un'essenza umana invariabile, si possono considerare colpevoli secondo quest'accusa. Ma destoricizzare non significa essere idealisti, proprio come, al contrario, un idealismo come quello di Hegel è profondamente storico.

Non è possibile che certe idee abbiano radici profonde nella realtà materiale, benché siano ideologiche? Le idee *debbono* essere delle vuote illusioni per potersi definire ideologiche? Naturalmente Marx ed Engels non pensano che ogni idea astratta sia ideologica: i concetti matematici di solito non lo sono. Ma per loro la separazione del pensiero dall'esistenza pratica, secondo modalità funzionali a discutibili fini politici, definisce la questione una volta per tutte. È una bella tentazione credere che non dobbiamo far altro che rimettere insieme di nuovo le idee e la realtà perché tutto funzioni. Non è il caso di Marx ed Engels, naturalmente: per superare la falsa coscienza occorre affrontare le contraddizioni sociali che la generano, non ricollegare semplicemente delle idee astruse alle loro perdute origini sociali. Ma c'è sempre un volgare marxista che suggerisce che le idee sono in buona salute quando sono intrecciate alla pratica sociale. L'obiezione a questa considerazione potrebbe essere che Edmund Burke non vi avrebbe trovato nulla da eccepire. Un'intera corrente di pensiero si è occupata della compenetrazione "organica" di pensiero concettuale ed esperienza vissuta, insofferente quanto gli stessi Marx ed Engels verso le nozioni puramente speculative. Quindi è possibile ipotizzare che l'ideologia non consista in idee particolari dotate di specifiche funzioni ed effetti, ma solo in idee che in qualche modo si sono distaccate dalla realtà sensibile.

«Le idee della classe dominante», è il famoso proclama dell'*Ideologia tedesca*, «sono in ogni epoca le idee dominanti, cioè la classe che è la forza *materiale* dominante[68] all'interno della società è allo stesso tempo la forza *intellettuale* dominante». Chi controlla la produzione materiale controlla anche la produzione intellettuale. Ma questo modello *politico* di ideologia non quadra del tutto con la concezione epistemologica di ideologia come pensiero immemore delle proprie origini sociali. Cos'è allora che rende le idee ideologiche? Il fatto di essersi liberate dai propri ormeggi sociali o di essere armi di una classe dominante? E l'ultimo caso implica necessariamente il primo? «Le idee dominanti», continua il testo, «sono nient'altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, colti

come idee»[69]. Questo suggerirebbe un rapporto più “interno” tra ideologia e vita materiale di quello che la teoria dell’“illusione” permette; ma altrove l’opera riunisce entrambi i punti di vista definendo le idee dominanti come «nient’altro che le forme *illusorie* nelle quali vengono combattute le lotte reali tra classi»[70]. Tuttavia, se queste forme codificano delle lotte reali, in che senso sono illusorie? Forse nel senso che si tratta di modelli puramente “fenomenici” che nascondono motivazioni più profonde; ma in *questo* senso “illusorio” non è inevitabilmente sinonimo di “falso”. Le apparenze, come ci ricorda Lenin, dopo tutto sono abbastanza reali; può esserci una *discrepanza* tra i conflitti materiali e le forme ideologiche che li esprimono, ma questo non implica che quelle forme siano false o “irreali”. In altre parole, il testo esita tra una definizione politica e una epistemologica dell’ideologia. Le idee possono essere definite ideologiche perché negano le loro radici nella vita sociale, con effetti politicamente oppressivi; oppure, per la ragione opposta, perché sono l’espressione diretta di interessi materiali e gli strumenti reali della lotta di classe. Il fatto è che Marx ed Engels si stanno confrontando con una classe dominante dalla coscienza pesantemente “metafisica”; e poiché questa metafisica è piegata a scopi di dominio politico, i due opposti significati dell’ideologia convergono nella situazione storica esaminata dall’*Ideologia tedesca.* Ma non c’è motivo di supporre che *tutte* le classi dominanti abbiano bisogno di modulare i propri interessi in uno stile così speculativo. Più tardi, nella Prefazione al *Contributo alla critica dell’economia politica* (1859), Marx scriverà delle «forme legali, politiche, religiose, estetiche o filosofiche, in breve, ideologiche, nelle quali gli uomini acquistano consapevolezza di questo conflitto (economico) e lo combattono». Il riferimento alle forme *illusorie* è stato significativamente lasciato cadere; non viene suggerito che questi modi “sovrastrutturali” siano chimerici o fantastici. La definizione di ideologia, inoltre, è stata ampliata fino a comprendere *tutti* gli “uomini”, e non solo la classe dominante; ora l’ideologia viene intesa nell’accezione meno peggiorativa di lotta di classe al livello delle idee, senza che ciò implichi che queste idee siano sempre false. Infatti, nella *Teoria del plusvalore,* Marx traccia una distinzione tra ciò che chiama «le componenti ideologiche della classe dominante» e la «libera produzione spirituale di questa specifica formazione sociale», esemplificata dall’arte e dalla poesia.

La Prefazione al *Contributo alla critica dell'economia politica* espone la famosa formula marxista della "base" e della "sovrastruttura", e sembra collocare saldamente l'ideologia all'interno di quest'ultima:

> nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza.[71]

È probabile che le «forme determinate della coscienza sociale» equivalgano all'ideologia, benché l'equazione non sia automatica. Potrebbero esistere forme di coscienza sociale non ideologiche, cioè che non favoriscono la legittimazione del dominio di classe o che non hanno un'importanza centrale nelle lotte di potere. Il marxismo stesso è una forma di coscienza sociale, ma che possa essere definita o meno come un'ideologia dipende dal senso che diamo al termine. Qui è evidente che Marx ha in mente sistemi di pensiero e "visioni del mondo" storicamente determinate; e come ho detto a proposito dell'*Ideologia tedesca*, è decisamente più plausibile considerare la coscienza come determinata dalla pratica materiale in *questo* senso, piuttosto che nella sua accezione più ampia di significati, valori, intenzioni e così via. È difficile capire come in *quel* senso la coscienza possa essere semplicemente "sovrastrutturale", se è realmente interna alla produzione materiale.

Ma se qui Marx sta parlando da una prospettiva storica, cosa dire della frase finale della citazione? «Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza». Si tratta di un'affermazione ontologica, non soltanto storica; per Marx deriva dalla natura dell'animale umano, ed è valida per tutti gli uomini e tutte le donne in tutte le epoche storiche. Un effetto di questa dottrina universalizzante è quello di rendere universale anche la tesi della "base-sovrastruttura" a essa collegata. Non tutti i marxisti condividono questa visione, e non sappiamo se lo stesso Marx la condividesse sempre. Infatti possiamo porci la seguente domanda: perché un'attività umana produttiva *necessita* di una sovrastruttura? Una risposta a questa domanda

potrebbe essere: perché essa ha sempre implicato delle relazioni sociali di sfruttamento che devono essere ratificate e regolate in termini legali, politici e ideologici. Serve una sovrastruttura perché la base materiale è in sé divisa. E, sostengono alcuni marxisti, se la sovrastruttura superasse le sue divisioni scomparirebbe. In una società comunista compiuta, dicono, non ci sarebbe più bisogno di uno Stato politico che si schieri contro la società civile, o di un'ideologia dominante, come pure degli strumenti di un'astratta "legalità".

In altre parole, nella nozione di sovrastruttura è implicita l'idea che certe istituzioni siano alienate dalla vita materiale e contrapposte a essa, come se fossero una forza di dominio. Se queste istituzioni - tribunali, Stato politico, apparati ideologici - possano o meno essere abolite, non è questione di cui occuparsi in questa sede. Il vero punto in questione è la contraddizione apparente tra questa versione *storica* della dottrina base-sovrastruttura, che considera la sovrastruttura come funzionale alla regolazione della lotta di classe, e le implicazioni più universali delle osservazioni di Marx a proposito della coscienza e dell'essere sociale. In base al primo modello, l'ideologia ha una vita storica limitata: una volta superate le contraddizioni della società di classe, scomparirebbe insieme al resto della sovrastruttura. In base al secondo modello, l'ideologia indicherebbe il modo in cui la nostra coscienza subisce il condizionamento dei fattori materiali. E *questo* con tutta probabilità è destinato a non modificarsi con l'avvento del comunismo, dal momento che è parte della nostra composizione biologica come il bisogno di mangiare. Il passaggio citato pone l'enfasi sia sul senso più ristretto che su quello più ampio del concetto di ideologia; ma la relazione tra essi non è affatto chiara. Un problema politico tocca, in maniera oscura, un problema ontologico o epistemologico: una sovrastruttura (e l'ideologia che l'accompagna) è un fenomeno storicamente funzionale, o è naturale per le società umane come il respirare?

La dottrina base-sovrastruttura è stata accusata da più parti di essere statica, gerarchica, dualistica e meccanicistica, anche quando la sovrastruttura reagisce dialetticamente e arriva a influenzare la base materiale. Ci sembra opportunamente anacronistico spendere qualche parola in sua difesa. Chiariamo intanto che cosa essa *non* dice. Non dice che le prigioni, la democrazia parlamentare, le aule scolastiche e le fantasie sessuali siano meno reali delle acciaierie o della sterlina. Chiese e cinema sono materiali quanto le miniere di carbone; è solo che non possono

catalizzare un cambiamento sociale rivoluzionario. Il punto centrale della dottrina base-sovrastruttura è la questione delle determinanti, ovvero di quale "livello" della vita sociale condizioni più fortemente gli altri, e quale campo di attività sia più adatto alla realizzazione di una trasformazione sociale complessiva.

Selezionare la produzione materiale in base a questa determinante è abbastanza scontato, dato che questa è certamente l'attività più importante in cui uomini e donne si sono impegnati nel corso della storia. Un socialista è un uomo che non smette di stupirsi che la maggior parte della gente vissuta e morta abbia sprecato la vita faticando in modo misero, infruttuoso, irredimibile. Basta fermare la storia in ogni suo punto, e questo è ciò che troveremo. La semplice lotta per la sopravvivenza materiale e la riproduzione, in condizioni di povertà reale o indotta, ha richiesto tali enormi risorse di energia umana che ci aspetteremmo di trovarne traccia in tutto ciò che facciamo. La produzione materiale, allora, è "primaria" nel senso che costituisce il principale materiale storico; ma è primaria anche nel senso che, senza *questo* materiale, non ci sarebbe un'altra storia. Questa produzione è la precondizione di tutto il nostro pensiero. Il modello base-sovrastruttura naturalmente dice molto più di questo: non dice solo che la produzione materiale è la condizione precedente a tutte le altre nostre attività, ma che ne è l'elemento *determinante*. «Prima il cibo, poi la morale» è solo una variante di questo modello, anche se suggerisce una certa influenza del cibo sulla morale. Non è solo un fatto di priorità. Come definire allora questa determinazione?

"Sovrastruttura" è un termine relazionale. Designa il modo in cui certe istituzioni sociali "supportano" le relazioni sociali dominanti. Ci invita a contestualizzare queste istituzioni, a considerarle nei loro rapporti funzionali con un potere sociale dominante. Ciò che è fuorviante, almeno secondo me, è saltare dal senso "aggettivale" del termine al sostantivo, cioè a un "regno" fisso, dato una volta per tutte, di istituzioni che formano la "sovrastruttura" e che includono, per esempio, i film. I cinema sono fenomeni sovrastrutturali? A volte sì, a volte no. Certi aspetti di un film possono sottolineare le relazioni di potere, e quindi possono essere definiti "sovrastrutturali". Ma altri aspetti possono non esserlo. Un'istituzione può comportarsi "sovrastrutturalmente" in certi momenti e non in altri, in alcune attività ma non in altre. Si può analizzare un testo letterario sulla base della

storia della sua pubblicazione, e in questo caso, come insegna il modello marxista, lo si tratta come parte della base materiale della produzione sociale. Oppure si può contare il numero di punti e virgole, attività che non rientra in nessun livello del modello. Tuttavia, una volta esplorati i rapporti del testo con l'ideologia dominante, a quel punto lo si tratta "sovrastrutturalmente". In altre parole, la teoria diventa molto più plausibile quando viene vista più come una questione di prospettive diverse che come una divisione ontologica del mondo. Ma se dubito fortemente che Marx ed Engels avrebbero condiviso questa riformulazione della loro tesi, dubito anche che questo conti granché.

Fino a ora, quindi, abbiamo ottenuto da Marx almeno tre significati diversi di ideologia, e nessuna idea chiara sulla loro interrelazione. Il termine ideologia può indicare credenze illusorie o socialmente slegate che considerano se stesse come il fondamento della storia e che, distogliendo l'attenzione di uomini e donne dalle loro condizioni sociali reali (incluse le determinanti sociali delle loro idee), contribuiscono a mantenere in vita un potere politico oppressivo. Il suo opposto sarebbe una conoscenza particolareggiata e oggettiva delle condizioni sociali pratiche. In alternativa, l'ideologia può indicare quelle idee che esprimono direttamente gli interessi materiali della classe sociale dominante e che la aiutano a rinsaldare il suo dominio. Il suo opposto potrebbe essere una vera conoscenza scientifica oppure la coscienza delle classi non dominanti. Infine, l'ideologia può essere allargata fino a racchiudere tutte le forme concettuali nelle quali si combatte la lotta di classe, inclusa probabilmente la coscienza delle forze politiche rivoluzionarie. Il suo opposto potrebbe essere qualsiasi forma concettuale non coinvolta in questa lotta.

Come se tutto ciò non bastasse, gli ultimi scritti economici di Marx daranno una versione piuttosto diversa dell'ideologia, di cui adesso ci occuperemo.

Nel capitolo sul «feticismo della merce», nel primo volume del *Capitale* (1867), Marx dice che nella società capitalistica i reali rapporti sociali tra gli esseri umani sono governati dalle interazioni, apparentemente autonome, delle merci che essi producono:

> L'arcano della forma di merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro

> lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l’immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo apparire come un rapporto sociale fra oggetti esistente al di fuori di essi produttori. […] Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi. Quindi, per trovare un’analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così, nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana.[72]

Il tema precedente dell’alienazione qui viene esteso: gli uomini e le donne creano dei prodotti che in seguito sfuggono al loro controllo e determinano le loro condizioni d’esistenza. Una fluttuazione di Borsa può significare la disoccupazione per migliaia di persone. In virtù di questo “feticismo della merce”, i rapporti umani appaiono in modo mistificato come rapporti tra cose; e questo ha diverse conseguenze ideologiche. Primo, il funzionamento reale della società è offuscato e nascosto: il carattere sociale del lavoro è celato dietro la circolazione delle merci, a loro volta non più riconoscibili come prodotti sociali. Secondo (benché questo sia un punto sviluppato solo dalla tarda tradizione marxista), la società viene frammentata da questa logica della merce: non è facile coglierla come totalità, data la natura atomizzante della merce, che trasforma l’attività collettiva di lavoro sociale in relazioni tra cose morte, separate. Cessando di apparire come totalità, l’ordine capitalistico rende se stesso meno vulnerabile alla critica politica. Infine, il fatto che la vita sociale sia dominata da entità *inanimate* le dà una falsa aria di naturalezza e inevitabilità: la società non è più percepita come una costruzione umana e perciò modificabile dall’uomo.

È chiaro allora che il tema del rovesciamento passa dalle prime osservazioni di Marx sull’ideologia alle sue opere “mature”. Nel passaggio, tuttavia, molte cose cambiano. Intanto, questo strano rovesciamento tra gli esseri umani e le loro condizioni d’esistenza adesso riguarda la realtà sociale stessa. Il problema non è solo la percezione distorta da parte degli esseri umani, la cui coscienza rovescia il mondo reale e *immagina* un controllo delle loro vite da parte delle merci. Marx non afferma che in un regime capitalistico le merci *sembrano* esercitare un’influenza tirannica sulle relazioni sociali; afferma che esse le influenzano davvero. L’ideologia,

più che un problema di realtà che si inverte nella mente, è un problema della mente che registra una reale inversione. Non è più in primo luogo una questione di *coscienza*, ma è ancorata nei meccanismi economici quotidiani del sistema capitalistico. Se è così, allora l'ideologia è stata, per così dire, trasportata dalla sovrastruttura alla base, o almeno mostra un legame particolarmente stretto tra esse. È una funzione dell'economia capitalistica stessa che, come osserva Alex Callinicos, «produce la sua stessa percezione erronea»[73], piuttosto che essere, in primo luogo, una questione di discorsi, di idee e di istituzioni "sovrastruttarali". Bisogna allora «pensare sia il reale che l'immaginario all'interno dell'ideologia»[74], come sostiene Etienne Balibar, piuttosto che concepirli separati.

Altrove nel *Capitale*, Marx afferma che esiste una separazione nel capitalismo tra le cose come sono realmente e le cose come si presentano, ovvero tra "essenze" e "fenomeni", per usare i termini hegeliani. Il lavoro salariato, ad esempio, è fatto di disuguaglianza e sfruttamento; ma li presenta in modo "naturale", come uno scambio equo e reciproco tra tot lavoro e tot denaro. Jorge Larrain riassume utilmente questi spostamenti:

> La circolazione, ad esempio, sembra qualcosa di immediatamente presente sulla superficie della società borghese, ma la sua immediatezza è pura apparenza […] il profitto è una forma fenomenica di plusvalore che ha il dono di oscurare le basi reali dell'esistenza. La competizione è un fenomeno che nasconde la determinazione del valore in base al tempo lavorativo. Il rapporto di valore tra le merci maschera rapporti sociali ben precisi tra gli uomini. La forma-salario cancella ogni traccia della divisione del giorno lavorativo in lavoro necessario e pluslavoro, e così via.[75]

Ancora una volta, tutto questo non è in primo luogo una percezione erronea della coscienza: esiste piuttosto una dissimulazione, o duplicità, insita nelle strutture economiche del capitalismo che non può evitare di presentarsi alla coscienza in modo diverso da ciò che è realmente. La mistificazione, per così dire, è un fatto "oggettivo", insito nella natura del sistema: c'è un'inevitabile contraddizione strutturale tra i contenuti reali del sistema e le forme fenomeniche in cui questi contenuti si affacciano alla mente in modo spontaneo. Ha scritto Norman Geras: «All'interno del capitalismo esiste una sorta di scissione interna tra le relazioni sociali e l'esperienza di esse»[76]. Se è così, l'ideologia non può scaturire in primo luogo dalla coscienza di una classe dominante, e ancora meno da una specie

di cospirazione. John Mepham riassume così la questione: l'ideologia oggi non è un problema della *borghesia*, ma della *società borghese*[77].

Nel caso del feticismo della merce, la mente registra un'inversione della realtà stessa; ma in cosa consista questa "inversione della realtà" è un problema spinoso. In alcuni processi economici capitalistici, comunque, la mente riflette una forma fenomenica che è essa stessa un'inversione del reale. Per chiarezza possiamo individuare in questo meccanismo tre momenti distinti. Primo, un certo tipo di inversione ha luogo nel mondo reale: invece della forza lavoro che impiega un capitale inanimato, ad esempio, è il capitale inanimato che controlla la forza lavoro. Secondo, c'è una scissione, o contraddizione, tra lo stato reale delle cose e il modo in cui appaiono a livello fenomenico: nel contratto salariale, la forma esteriore rettifica l'inversione, facendo sembrare uguali e simmetrici i rapporti tra lavoro e capitale. Terzo, questa forma fenomenica è fedelmente riflessa dalla mente, ed è questo a nutrire la coscienza ideologica. Notiamo che, mentre nell'Ideologia *tedesca* il problema era il non vedere correttamente la realtà per effetto dell'ideologia, nel *Capitale* il problema è la natura duplice e ingannevole della realtà stessa. Quindi l'ideologia non può più essere smascherata semplicemente prestando attenzione al "reale processo di vita", dal momento che quel processo, come l'inconscio freudiano, presenta una serie di aspetti in qualche modo strutturali, ovvero include la falsità all'interno della sua verità. Ciò che è necessario, invece, è la "scienza", perché essa, commenta Marx, diventa indispensabile quando essenze e apparenze non coincidono. Non avremmo bisogno del lavoro scientifico se le leggi della fisica fossero spontaneamente evidenti ai nostri occhi e inscritte negli oggetti che ci circondano.

Il vantaggio di questa nuova teoria dell'ideologia rispetto a quella espressa nell'*Ideologia tedesca* è evidente. Se nell'opera precedente l'ideologia appariva come una speculazione idealistica, adesso ha un solido fondamento nelle pratiche materiali della società borghese. Non è più totalmente riducibile alla falsa coscienza: l'idea di falsità permane nel concetto di apparenze ingannevoli, ma queste sono effetti strutturali del capitalismo anziché effetti della mente. Se la realtà capitalistica racchiude in sé la propria falsità, allora questa falsità deve in qualche modo essere reale. E ci sono effetti ideologici, come il feticismo della merce, che non

sono affatto irreali, per quanto possano implicare una certa dose di mistificazione. Si può avere l'impressione, comunque, che se l'*Ideologia tedesca* rischia di relegare le forme ideologiche al regno dell'irrealtà, la successiva opera di Marx le spinge un po' troppo vicino alla realtà. Non abbiamo semplicemente sostituito il potenziale *idealismo* dell'ideologia con un suo incipiente *economicismo*? Tutto ciò che chiamiamo ideologia è veramente riducibile ai meccanismi economici del capitalismo? György Lukács affermerà che «non esiste problema che in ultima istanza non riconduca alla questione [della produzione delle merci]»; e che questa struttura «permea ogni manifestazione di vita»[78] ma l'affermazione in effetti è un po' esagerata. In che senso, ad esempio, la teoria della superiorità degli uomini sulle donne, dei bianchi sui neri, può essere ricondotta alla sua più segreta fonte, ovvero la produzione delle merci? E cosa dire degli assetti ideologici delle società in cui la produzione di merci è finora sconosciuta, o non ancora centrale? Qui sembra entrare in gioco un certo minimalismo dell'ideologia, che riduce la varietà dei meccanismi e degli effetti ideologici a una causa omogenea. Inoltre, se l'economia capitalistica ha i propri, intrinseci strumenti di inganno, se, come nota da qualche parte Theodor Adorno, «la merce è la sua stessa ideologia», a che servono delle istituzioni specificamente ideologiche a livello della "sovrastruttura"? Forse solo a rafforzare gli effetti caratteristici dell'economia; ma è un argomento un po' zoppicante. Marx può benissimo avere scoperto una grande fonte di falsa coscienza nella società borghese; ma dubito fortemente che questa scoperta possa essere generalizzata al punto da spiegare l'ideologia nel suo complesso. In che senso, ad esempio, questa concezione dell'ideologia è legata alla lotta di classe? La teoria del feticismo della merce traccia un legame forte e immediato tra attività produttiva di tipo capitalistico e coscienza umana, tra economico ed empirico; si potrebbe dire che vi riesce solo tramite un cortocircuito del politico. Tutte le classi sociali senza eccezione sono nelle grinfie del feticismo della merce? Gli operai, i contadini e i capitalisti condividono tutti lo stesso universo ideologico, marchiati come sono dalle strutture materiali del capitalismo?

La teoria di Marx nel capitolo "Il feticismo della merce" sembrerebbe conservare due aspetti discutibili della precedente versione dell'ideologia:

l'empirismo e la negatività. *Il Capitale* sembra affermare che la nostra percezione (o falsa percezione) della realtà è in qualche modo immanente alla realtà stessa; e questa idea, ovvero che il reale già contenga la conoscenza o la falsa conoscenza della realtà, è decisamente una dottrina empirista. Ma essa omette proprio la questione di cosa gli uomini *facciano*, in modi vari e conflittuali, di questi meccanismi materiali, ovvero di come li costruiscano in forma di discorso e li interpretino secondo i loro particolari interessi e convinzioni. Gli uomini appaiono come i ricettori passivi di certi effetti oggettivi, le vittime di una struttura sociale data spontaneamente alla loro coscienza. Si dice che il filosofo Ludwig Wittgenstein abbia chiesto a un collega perché la gente considerasse più naturale l'idea che il sole si muovesse intorno alla terra e non viceversa. Quando gli risposero che semplicemente *sembrava* così, egli chiese che cosa sarebbe sembrato se fosse stata la terra a girare intorno al sole. Il punto, naturalmente, è che l'errore non deriva semplicemente dall'apparenza, perché in entrambi i casi le apparenze sono le stesse.

Se la teoria più tarda riproduce il carattere negativo dell'*Ideologia tedesca*, è perché sembrerebbe ancora una volta non avere altro scopo che *nascondere* la verità della società classista. È più una maschera o uno schermo che impedisce a un soggetto già costruito di indagare su cosa ha di fronte che una forza attiva nella costituzione di una soggettività umana. E questo, per quanto possa essere vero in parte, di sicuro non esaurisce la questione della complessità e del reale potere delle formazioni ideologiche.

Lo stesso Marx non usò mai l'espressione "falsa coscienza"; una distinzione che deve essere attribuita al suo collaboratore Frederick Engels. In una lettera a Franz Mehring del 1893, Engels parla di ideologia come processo di falsa coscienza poiché «[chi agisce] ignora i motivi reali che lo spingono, altrimenti non si tratterebbe affatto di un processo ideologico. Perciò egli immagina dei motivi falsi o apparenti». In questo caso, l'ideologia è una razionalizzazione, una sorta di doppia motivazione in cui il senso apparente tiene nascosto alla coscienza il vero obiettivo del soggetto. Forse non è sorprendente che questa definizione di ideologia sia nata in età freudiana. Come afferma Joe McCarney, la falsità in gioco qui è una questione di autoinganno, non di mancata comprensione del mondo[79]. Non c'è ragione di supporre che l'idea in superficie implichi

necessariamente una falsità empirica o sia, in un senso qualsiasi, “irreale”. Si possono amare gli animali ed essere inconsapevoli del fatto che esercitare una benevola autorità su di essi compensa una mancanza di potere all’interno del processo di lavoro. Engels continua la lettera aggiungendo la nota clausola dell’*Ideologia tedesca* a proposito del pensiero “autonomo”: ma non si capisce perché tutti coloro che si illudono sulle reali motivazioni del proprio agire debbano essere vittime di un’ingenua fiducia nel pensiero puro. Engels intende affermare che nel processo di razionalizzazione la motivazione reale sta a quella apparente come il “reale processo di vita” sta all’idea illusoria del modello precedente. Ma in quel modello le idee in questione erano spesso false “in sé”, illusioni metafisiche prive di appigli nella realtà, mentre nel processo di razionalizzazione il motivo apparente può essere abbastanza reale.

Verso la fine dell’Ottocento, nel periodo della Seconda Internazionale, l’ideologia continua a conservare il significato di falsa coscienza, in contrasto con il “socialismo scientifico” che ha individuato le vere leggi dello sviluppo storico. L’ideologia, secondo l’Engels dell’*Anti-Dühring*, può essere vista come la «deduzione della realtà non da se stessa ma da un concetto»[80], una formula francamente incomprensibile. Al margine di questa definizione, comunque, troviamo un significato più ampio di ideologia, intesa come pensiero socialmente determinato di qualsiasi genere, che è decisamente troppo elastico per essere utile. Per il Marx dell’*Ideologia tedesca*, ogni pensiero è socialmente determinato, ma l’ideologia è pensiero che *nega* questa determinazione o, piuttosto, pensiero così socialmente determinato da negare le sue determinazioni. Ma in questo periodo emerge anche una nuova corrente che ricava dall’ultimo Marx l’idea di ideologia come una serie di forme mentali al cui interno uomini e donne combattono i loro conflitti sociali; una corrente che inizia coraggiosamente a parlare di “ideologia socialista”, una formula che all’interno dell’*Ideologia tedesca* sarebbe suonata come un ossimoro. Il marxista revisionista Eduard Bernstein fu il primo a definire il marxismo stesso un’ideologia, e in *Che fare?* Lenin dichiara che «l’*unica* scelta da compiere è tra borghesia e ideologia socialista». Il socialismo, scrive Lenin, è «l’ideologia della lotta proletaria»; ma con questo non intende che il socialismo sia l’espressione spontanea della coscienza proletaria. Al

contrario, «nella lotta di classe del proletariato, che si sviluppa spontaneamente, come una forza elementare, sulla base dei rapporti capitalistici, gli ideologi hanno *aperto la strada* al socialismo»[81]. In breve, l'ideologia viene identificata adesso con il materialismo storico, il cerchio si è chiuso ed eccoci ritornati ai *philosophes* dell'Illuminismo. L'"ideologo" non è più un individuo che indulge alla falsa coscienza ma l'esatto opposto, l'analista scientifico delle leggi fondamentali della società e delle sue forme di pensiero.

In breve, la situazione è assolutamente confusa. L'ideologia denoterebbe, al tempo stesso, la falsa coscienza (Engels), ogni pensiero socialmente condizionato (Plechanov), la crociata politica del socialismo (Bernstein e a tratti Lenin), la teoria scientifica del socialismo. Non è difficile capire come sia nata questa confusione. In effetti, deriva dall'equivoco presente nelle opere di Marx tra ideologia come illusione e ideologia come attrezzatura intellettuale di una classe sociale. Si potrebbe anche dire che tale confusione riflette un conflitto tra il significato epistemologico e quello politico del termine. Nella seconda accezione della parola, ciò che conta non è la natura delle idee in questione, ma la loro funzione e, forse, la loro origine; e non si capisce perché queste idee debbano necessariamente essere di per sé false. Idee vere possono essere poste al servizio di un potere dominante. In questo caso, la falsità dell'ideologia è la "falsità" del potere di classe stesso; ma qui il termine "falso" si è spostato dall'ambito epistemologico a quello etico. Comunque, una volta adottata questa definizione, diventa facile estendere il termine ideologia anche alla coscienza della classe proletaria, poiché le idee vanno impiegate anche a fini politici. E se l'ideologia finisce per designare qualsiasi sistema di dottrine che esprime gli interessi di una classe e può contribuire alla sua realizzazione, non c'è ragione perché non debba essere usato, *à la* Lenin, dal marxismo stesso.

Se il significato di ideologia si modifica, inevitabilmente si modifica anche il suo opposto. Nell'*Ideologia tedesca*, l'opposto dell'ideologia sembrerebbe essere il vedere la realtà com'è realmente; nel *Capitale* le cose non sono così semplici, dal momento che la realtà, come abbiamo visto, qui è intrinsecamente ingannevole e serve la scienza per penetrare nelle sue forme fenomeniche e svelarne l'essenza. Poiché l'ideologia è slittata dal

senso epistemologico a quello politico, adesso ci sono due candidati possibili a questa antitesi, e i loro rapporti sono ricchi di implicazioni. Ciò che può contrapporsi all'ideologia dominante è la scienza del materialismo storico oppure la coscienza di classe del proletariato. Per il marxismo "storicista", come vedremo nel prossimo capitolo, il primo è essenzialmente "espressione" del secondo: la teoria marxista è la piena autocoscienza della classe operaia rivoluzionaria. Per il leninismo, l'ideologia come "teoria scientifica" deve conservare una certa distanza di sicurezza dall'ideologia intesa come coscienza proletaria di classe, se vuole incidere su di essa.

Ma il significato più ampio di ideologia come forma di pensiero socialmente determinato entra in gioco per mettere in discussione questa distinzione. Se ogni pensiero è socialmente determinato, allora deve esserlo anche il marxismo, e in questo caso che cosa ne è delle sue pretese di oggettività scientifica? Se queste pretese cadono, come decidere tra la verità del marxismo e quella del sistema di pensiero a cui si oppone? L'opposto dell'ideologia dominante non sarebbe semplicemente un'ideologia alternativa, e su quali basi razionali la sceglieremmo? Stiamo per scivolare nel pantano del relativismo storico; ma l'unica alternativa a esso sarebbe una forma di positivismo o razionalismo che rimuovesse le condizioni storiche in cui è sorta, e fosse perciò ideologica nei modi peggiori evidenziati dall'*Ideologia tedesca*. E se il marxismo stesso, per colmo di ironia, nell'affidarsi a un razionalismo scientifico che fluttua indifferente sulla storia finisse per diventare come quelle forme di pensiero metafisico o trascendentale che intendeva demolire?

4. Da Lukács a Gramsci

Pensare il marxismo come analisi scientifica delle formazioni sociali e pensarlo come una serie di idee che partecipano a una lotta attiva produrrà due epistemologie piuttosto diverse. Nel primo caso, la coscienza è essenzialmente contemplativa, e cerca di “corrispondere” o di “adattarsi” ai suoi oggetti nel modo cognitivamente più preciso. Nel secondo caso, la coscienza ovviamente è *parte* della realtà sociale, ed è una forza dinamica in potenziale trasformazione. Se così stanno le cose, a un pensatore come György Lukács non sembrerebbe del tutto appropriato dire se tale pensiero “rifletta” o “si adatti” alla storia alla quale è indissolubilmente legato.

Se consideriamo la coscienza come una forza trasformativa che coincide con la realtà che cerca di modificare, allora sembrerebbe non esserci “spazio” tra essa e quella realtà in cui potrebbe nascere la falsa coscienza. Le idee non possono essere “infedeli” al loro oggetto se realmente sono parte di esso. Per dirla con il filosofo J.L. Austin, possiamo parlare di affermazioni “constative” quando mirano a definire il mondo come vero o falso; ma non avrebbe senso dire, di un giudizio “performativo”, che “riflette” la realtà in modo corretto o scorretto. Non *descrivo* niente quando ti prometto di portarti a teatro o ti insulto perché hai versato dell’inchiostro sulla mia camicia. Se battezzo una nave o sto davanti a un prete e dico «Sì, lo voglio», questi sono eventi materiali nella realtà, atti altrettanto pragmatici quanto stirarmi i calzini, non “immagini” di uno stato di cose che potrebbe essere definito esatto o sbagliato.

Questo significa allora che il modello della coscienza *cognitiva* (o non cognitiva) dovrebbe essere sostituito da un modello di coscienza *performativa*? Non esattamente, perché è evidente che questa opposizione può essere decostruita. È inutile promettere di portarti a teatro se il teatro in questione ha chiuso la settimana scorsa per oscenità e io non lo so. Il mio atto di insultarti diventa vuoto se ciò che pensavo fosse una macchia di inchiostro sulla mia camicia è parte del suo disegno floreale. Ogni atto “performativo” implica una consapevolezza di qualche tipo, una coscienza di come è il mondo; è inutile per un gruppo politico affinare le proprie idee

preparandosi a combattere un potere oppressivo, se il potere in questione è caduto tre anni prima ed esso non se n'è accorto.

Nella sua grande opera *Storia e coscienza di classe* (1922), il marxista ungherese György Lukács lo dice chiaramente. «È vero», scrive, «che la realtà è il criterio per misurare la correttezza del pensiero. Ma la realtà non è, diviene - e per divenire ha bisogno della collaborazione del pensiero»[82]. Potremmo dire che il pensiero è cognitivo e creativo al tempo stesso: nell'atto di comprendere le loro reali condizioni, una classe o un gruppo oppresso iniziano a modellare le forme di coscienza che contribuiranno a modificarle. Ecco perché nessun modello della coscienza come "riflesso" funziona veramente. «Il pensiero e l'esistenza», scrive Lukács, «non sono identici nel senso che "corrispondono" l'uno all'altra, o "si riflettono" l'un l'altra, o "sono paralleli" l'uno all'altra, o "coincidono" l'uno con l'altra (tutte espressioni che nascondono un rigido dualismo). La loro identità nasce dal fatto che sono aspetti dello stesso processo storico e dialettico»[83]. La conoscenza del proletariato rivoluzionario, per Lukács, è parte della situazione che esso conosce, e al tempo stesso modifica la situazione stessa. Portando all'estremo questa logica, potremmo avere l'impressione che non conosciamo mai "qualcosa", dal momento che il nostro atto di conoscere l'ha già trasformato in qualcos'altro. Il modello implicito in questa dottrina è quello dell'*auto*conoscenza; poiché conoscere se stessi significa non essere più ciò che si era un momento prima di conoscersi. Questa concezione della coscienza come forza essenzialmente attiva, pratica e dinamica, che Lukács deve a Hegel, ci costringerà a rivedere qualsiasi idea troppo semplicistica di falsa coscienza intesa come distanza, scissione o disgiunzione tra la realtà com'è e come la conosciamo.

Lukács ricava dalla Seconda Internazionale il significato positivo della parola ideologia, definendo senza imbarazzo il marxismo come «espressione ideologica del proletariato»; e questa è una delle ragioni per cui l'opinione comune secondo cui per Lukács ideologia sarebbe sinonimo di falsa coscienza è semplicemente erronea. Allo stesso tempo egli conserva l'intero apparato concettuale della critica di Marx al feticismo della merce, e perciò tiene vivo il senso più critico del termine. In questa accezione negativa l'"altro", l'opposto dell'ideologia, non è più in primo luogo "la scienza marxista" ma il concetto di *totalità*; e una delle funzioni di questo

concetto nella sua opera è permettergli di abbandonare l'idea di una scienza sociale disinteressata senza per questo cadere preda del relativismo storico. Tutte le forme di coscienza di classe sono ideologiche; ma alcune sono più ideologiche di altre. Ciò che di specificamente ideologico vi è nella borghesia è la sua incapacità di cogliere la struttura della formazione sociale nel suo complesso, sulla base degli effetti negativi della reificazione. La reificazione frammenta e disloca la nostra esperienza sociale, così che, influenzati da essa, dimentichiamo che la società è un processo collettivo e tendiamo a vederlo semplicemente come questo o quell'oggetto o istituzione, isolati dal loro contesto. Come osserva Karl Korsch, contemporaneo di Lukács, l'ideologia non è che una forma di sineddoche, quella figura del discorso in cui prendiamo una parte per il tutto. Tipica della coscienza proletaria nel suo pieno sviluppo politico è la sua capacità di fare dell'ordine sociale un tutto, dato che senza questa conoscenza la classe operaia non sarà mai capace di trasformare la sua condizione. Un esame di questa condizione sarà giocoforza anche un'analisi della società all'interno della quale essa subisce l'oppressione; così che il momento in cui il proletariato acquista coscienza di sé e quello in cui conosce il sistema capitalistico per ciò che è vengono di fatto a coincidere.

In altre parole, la scienza, la verità, la teoria non vanno più contrapposte rigidamente all'ideologia; al contrario, non sono che "espressioni" di una *particolare* ideologia di classe, ovvero la visione del mondo rivoluzionaria della classe operaia. Verità è la società borghese che acquista coscienza di sé come totalità, e il "luogo" in cui accade questo evento fondamentale è la coscienza di sé del proletariato. Poiché il proletariato è la suprema merce, costretto com'è a vendere il proprio lavoro per sopravvivere, può essere considerato come l'"essenza" di un ordine sociale basato sul feticismo della merce; quindi, la coscienza di sé del proletariato è la forma-merce che diventa consapevole, e così facendo trascende se stessa.

Nell'accingersi a scrivere *Storia e coscienza di classe*, Lukács si trovò di fronte a una sorta di scelta di Hobson[84], a una contrapposizione impossibile da sciogliere. Da un lato cera la fantasia positivista (ereditata dalla Seconda Internazionale) di una scienza marxista che sembrava cancellare le sue radici storiche, dall'altro c'era lo spettro del relativismo storico. O la conoscenza è esterna alla storia che cerca di conoscere, o il suo unico

fondamento è questo o quel tipo di coscienza storica. Lukács risolve il dilemma introducendo la categoria di *autoriflessione*. Esistono forme di conoscenza (specialmente l'*auto*coscienza di una classe sfruttata) che, malgrado la loro natura storica, mettono comunque a nudo i limiti delle altre ideologie e si configurano perciò come forze emancipatone. La verità, nella prospettiva "storicista" di Lukács[85], è sempre relativa a una particolare situazione storica, non è mai una questione metafisica che travalica la storia; ma il proletariato gode di una posizione storica che gli dà la possibilità di svelare i segreti del capitalismo. Non ha più senso rimanere intrappolati all'interno della sterile antitesi tra ideologia come falsa coscienza, o coscienza parziale, e scienza come modello assoluto e astorico di conoscenza. Perché non sempre la coscienza di classe è una falsa coscienza, e la scienza non è altro che l'espressione o la codifica della "vera" coscienza di classe.

Il modo lukácsiano di argomentare questa tesi non è granché condivisibile oggi. Il proletariato, egli sostiene, è una classe potenzialmente "universale", perché su di esso grava l'emancipazione potenziale di tutta l'umanità. In linea di principio, la sua coscienza è universale; ma una soggettività universale coincide di fatto con l'oggettività. Ciò che la classe operaia sa, dalla sua parziale prospettiva storica, deve essere oggettivamente vero. Non è necessario questo linguaggio sontuosamente hegeliano per cogliere l'importante intuizione che vi giace al fondo. Lukács si rende conto che il contrasto tra punti di vista ideologicamente parziali da un lato e visioni imparziali della totalità sociale dall'altro è fuorviante perché questa opposizione non tiene conto della situazione dei gruppi o delle classi oppressi, che hanno bisogno di una visione complessiva del sistema sociale e del loro posto all'interno di esso per realizzare i loro particolari interessi. Se le donne vogliono emanciparsi, hanno bisogno di comprendere la struttura generale del patriarcato. Questa comprensione non è affatto innocente o disinteressata; al contrario, è al servizio di importanti interessi politici. Ma è probabile che questi interessi non si realizzino se, a un certo punto, non si spostano dal particolare al generale. Per sopravvivere, un popolo colonizzato può trovarsi "costretto" a indagare le strutture globali dell'imperialismo, cosa che gli imperialisti non fanno. Coloro che ai giorni nostri non riconoscono la necessità di una prospettiva

“globale” o “totale”, forse è perché sono abbastanza privilegiati da farne a meno. E solo quando questa totalità si manifesta direttamente nelle immediate condizioni sociali che si stabilisce un legame significativo tra la parte e il tutto. L’opinione di Lukács è che certi gruppi e classi abbiano bisogno di inscrivere la loro condizione in un contesto più ampio se vogliono mutare condizione; e, nel farlo, si troveranno a sfidare coloro che hanno tutto l’interesse di bloccare la conoscenza emancipatoria. In questo senso lo spettro del relativismo è irrilevante: dire che ogni conoscenza nasce da uno specifico punto di vista sociale non implica che per raggiungere certi scopi un punto di vista valga l’altro. Se si vogliono comprendere i meccanismi dell’imperialismo, allora non è il caso di rivolgersi al governatore generale o al corrispondente del «Daily Telegraph» dall’Africa, che certo negheranno perfino la sua esistenza.

Tuttavia l’idea di “vera” coscienza di classe di Lukács pone un problema. Se la classe operaia è la potenziale depositaria di tale coscienza, da quale punto di vista viene formulato *questo* giudizio? Non può essere formulato dal punto di vista del proletariato (ideale), poiché questo invaliderebbe la questione; ma se quel punto di vista è vero, allora non può nemmeno essere formulato da una prospettiva esterna. Come osserva Bhikhu Parekh, affermare che solo la prospettiva del proletariato permette di cogliere la verità della società nel suo complesso significa presumere di sapere già che cos’è la verità[86]. Si potrebbe avere l’impressione che o la verità è totalmente interna alla coscienza della classe operaia, e in questo caso non può essere considerata *come* verità e l’affermazione diventa dogmatica, o si è catturati nell’impossibile paradosso di giudicare la verità dall’esterno della verità stessa, e in questo caso l’affermazione si annulla da sé.

Se per Lukács il proletariato è, almeno in linea di principio, depositario della conoscenza dell’organismo sociale, esso appare come l’antitesi diretta di una classe borghese affondata nella palude dell’immediato e incapace di considerare la propria situazione nella sua totalità. È tipico del marxismo sostenere che la conoscenza della borghesia sia ostacolata dalle sue condizioni sociali ed economiche: ogni capitalista persegue il proprio interesse, preoccupandosi poco o affatto di come questi interessi isolati si combinino in un sistema globale. Lukács, comunque, mette più in risalto il fenomeno della reificazione, un concetto che trae dalla teoria del feticismo

della merce di Marx, ma a cui attribuisce un significato molto più esteso. Fondendo l'analisi economica di Marx con la teoria della razionalizzazione di Max Weber, in *Storia e coscienza di classe* egli afferma che nella società capitalistica la forma-merce permea ogni aspetto della vita sociale, presentandosi sotto forma di una pervasiva meccanizzazione, quantificazione e disumanizzazione dell'esperienza umana. La "totalità" della società si frantuma in una miriade di meccanismi distinti, specializzati, tecnici, che arrivano ad acquistare una loro vita semiautonoma e a dominare l'esistenza umana quasi fossero una forza naturale. Tecniche formali di calcolo pervadono ogni ambito della società, dal lavoro in fabbrica alla burocrazia politica, dal giornalismo alla magistratura; perfino le scienze naturali sono un ennesimo esempio di pensiero reificato. Sopraffatto da un mondo opaco di oggetti e istituzioni autonomi, l'uomo è ridotto rapidamente a essere inerte e contemplativo, incapace di riconoscere il suo contributo creativo in questi prodotti pietrificati. Il momento della consapevolezza rivoluzionaria arriva quando la classe operaia riconosce questo mondo alienato come una propria creazione che le è stata confiscata e la rivendica attraverso l'azione politica. Nei termini hegeliani impliciti nel pensiero di Lukács, questo sarebbe il segnale della riunificazione di un soggetto e un oggetto brutalmente divisi dagli effetti della reificazione. Conoscendo se stesso, il proletariato diventa al tempo stesso soggetto e oggetto della storia. Senza contare che Lukács sembra suggerire a tratti che questo atto di autocoscienza sia una pratica in sé rivoluzionaria.

Lukács ha di fatto sostituito l'Idea Assoluta di Hegel - l'identico soggetto-oggetto della storia - con il proletariato[87]. O almeno con il genere di coscienza politicamente desiderabile che il proletariato *potrebbe* in linea di principio raggiungere e che egli definisce come coscienza «ascritta» o «attribuita». E se Lukács è abbastanza hegeliano in questo, lo è ugualmente nella sua fiducia che la verità risieda nella totalità. Per l'Hegel della *Fenomenologia dello spirito*, l'esperienza immediata è essa stessa una sorta di coscienza falsa o parziale; svelerà la sua verità solo se mediata dialetticamente, quando il suo rapporto latente e ramificato con la totalità sarà manifesto. Si potrebbe dire, allora, che da questo punto di vista la nostra coscienza ordinaria è intrinsecamente "ideologica", e proprio in virtù della sua parzialità. Non è che i giudizi che formuliamo in questa situazione

siano per forza falsi; piuttosto, sono veri solo in modo superficiale ed empirico, trattandosi di giudizi che riguardano oggetti isolati, non ancora incorporati nel loro contesto generale. l'affermazione «Il principe Carlo è un signore riflessivo, coscienzioso» potrebbe essere giusta, ma isola l'oggetto, ovvero il principe Carlo, dal contesto complessivo della monarchia. Per Hegel, è solo attraverso i meccanismi della ragione dialettica che questi fenomeni statici e distinti si possono ricostituire come un tutto dinamico e in evoluzione. Da questo punto di vista si potrebbe dire che una certa falsa coscienza è secondo Hegel la condizione "naturale" e distintiva della nostra esperienza immediata.

Invece Lukács pensa che questa visione parziale nasca da specifiche cause storiche, ovvero il processo di reificazione capitalistica, ma debba essere superata allo stesso modo, attraverso i meccanismi della ragione "totalizzante" o dialettica. La scienza borghese, la logica e la filosofia sono l'equivalente del modello di conoscenza schiavo della routine di Hegel, che frantuma una totalità complessa e in divenire in parti artificialmente autonome. Per Lukács, l'ideologia non è un discorso che dice le cose come stanno, ma un discorso che parla in modo limitato e superficiale, ignorando le tendenze più profonde e le loro connessioni. Anche in questo senso l'ideologia, contrariamente all'opinione comune, non è falsa coscienza nell'accezione di errore o illusione.

Considerare la storia come totalità significa coglierla nel suo sviluppo dinamico e contraddittorio, del quale la realizzazione delle potenzialità umane è una parte vitale. Fin qui, un certo tipo di *conoscenza* (la conoscenza del tutto) è, sia per Hegel che per Lukács, un certo tipo di *norma* morale e politica. Perciò, il metodo dialettico riunisce non solo soggetto e oggetto, ma anche "fatto" e "valore", che il pensiero borghese aveva separato con violenza. Capire il mondo significa sostenere lo sviluppo della creatività umana. Non siamo più nelle secche del pensiero empirista o positivista, una conoscenza disinteressata e obiettiva in una mano e una sfilza arbitraria di valori soggettivi nell'altra. Al contrario, lo stesso atto di conoscenza è insieme "fatto" e "valore", una conoscenza esatta indispensabile per raggiungere l'emancipazione politica. Così riassume la questione Leszek Kołakowski: «In questo caso particolare [cioè quello della conoscenza emancipatoria] la comprensione e la

trasformazione della realtà non sono due processi separati, ma un fenomeno unico»[88].

Gli scritti di Lukács sulla coscienza di classe sono tra i documenti più ricchi e originali del marxismo novecentesco. Ma sono comunque soggetti a critiche. Si potrebbe dire, ad esempio, che la sua teoria dell'ideologia tende a mescolare idealismo ed economicismo in maniera scorretta. Economicismo, perché fa propria in modo acritico la tesi dell'ultimo Marx che la forma-merce sia l'essenza di ogni coscienza ideologica nella società borghese. Per Lukács, la reificazione rappresenta non solo una caratteristica centrale dell'economia capitalistica, ma «il problema strutturale della società capitalistica sotto tutti i suoi aspetti»[89]. Agisce qui una sorta di essenzialismo dell'ideologia che omologa discorsi, strutture ed effetti molto diversi. Nella sua forma peggiore, questo modello tende a ridurre la società borghese a un insieme di "manifestazioni" della reificazione nettamente stratificate, dove ciascun livello (economico, politico, giuridico, filosofico) imita e riflette fedelmente gli altri. Senza contare che, come suggerì in seguito Theodor Adorno, questa insistenza ossessiva sulla reificazione come indizio di ogni crimine è essa stessa implicitamente idealista: nei testi di Lukács, tende a soppiantare concetti ben più importanti, come lo sfruttamento economico. Si può dire lo stesso del suo utilizzo della categoria hegeliana di "totalità", che a volte lo spinge a trascurare modi di produzione, contraddizioni tra le forze in campo, rapporti di produzione e così via. Il marxismo, come la visione poetica ideale di Matthew Arnold, consiste solo nel guardare fisso la realtà nella sua interezza? Volendo parodiare un poco l'esempio di Lukács: la rivoluzione non è nient'altro che stabilire dei *nessi*? E la totalità sociale, per il marxismo se non per Hegel, non è "sbieca", asimmetrica e lontana dalla verità a causa delle determinanti economiche che vi prevalgono? Giustamente diffidente verso le versioni marxiste "volgari" della teoria "base-sovrastruttura", Lukács cerca di spostare l'attenzione dal determinismo meccanicistico all'idea di intero sociale; ma questo intero sociale rischia di diventare puramente "circolare", se a ogni "livello" viene garantita la stessa rilevanza degli altri.

Il feticismo della merce, per Lukács come per Marx, è una struttura materiale oggettiva del capitalismo, non semplicemente uno stato d'animo. Ma in *Storia e coscienza di classe* opera confusamente un altro modello di

ideologia di matrice idealista, che sembrerebbe collocare l'"essenza" della società borghese nella soggettività collettiva della classe borghese stessa. «Una classe è matura per l'egemonia», scrive Lukács, «quando i suoi interessi e la sua coscienza le permettono di organizzare l'intera società secondo quegli interessi»[90]. Qual è allora il puntello ideologico dell'ordine borghese? È il sistema "oggettivo" del feticismo della merce, che presumibilmente agisce su tutte le classi, oppure la forza "soggettiva" della coscienza della classe dominante? Gareth Stedman Jones ha sostenuto, per quanto riguarda quest'ultima ipotesi, che è come se l'ideologia per Lukács facesse presa grazie alla «saturazione della totalità sociale da parte dell'essenza ideologica di un puro soggetto di classe»[91]. A essere sottovalutato, come puntualizza Stedman Jones, è il fatto che le ideologie, lungi dall'essere il «prodotto soggettivo della "volontà di potere" di classi diverse», sono «sistemi *oggettivi* determinati *intero campo* della lotta sociale tra classi rivali». Per Lukács, come per il marxismo "storicista", sembra a volte come se ogni classe sociale avesse la sua particolare "visione del mondo", espressione diretta delle sue condizioni di vita materiali; quindi, il dominio ideologico consiste nell'imporre una di queste visioni del mondo all'intera formazione sociale. Non solo questa versione del potere ideologico è difficilmente compatibile con la dottrina, più strutturale e oggettiva, del feticismo della merce; ma inoltre essa semplifica drasticamente l'autentica complessità del "campo" ideologico. Come ha sostenuto Nicos Poulantzas, l'ideologia, come la classe sociale stessa, è un fenomeno intrinsecamente *relazionale*: non esprime tanto il modo in cui una classe vive le sue condizioni di esistenza, quanto il modo in cui le vive *in relazione all'esperienza vissuta di altre classi*[92]. Proprio come non può esistere borghesia senza proletariato o viceversa, così l'ideologia caratteristica di ciascuna di queste classi si fonda sull'ideologia della sua antagonista. Le ideologie dominanti, come abbiamo già notato, devono effettivamente avere a che fare con l'esperienza vissuta delle classi subalterne; e il modo in cui queste classi subalterne vivranno il loro mondo sarà plasmato e influenzato dalle ideologie dominanti. In breve, il marxismo storicista ipotizza un rapporto troppo organico e interno tra un "soggetto di classe" e la sua "visione del mondo". Esistono classi sociali, come la piccola borghesia (la «contraddizione incarnata», la etichettò Marx), la cui

ideologia è composta da elementi propri sia delle classi inferiori che di quelle superiori; ed esistono temi ideologici di vitale importanza, come il nazionalismo, che non "appartengono" a nessuna specifica classe sociale, ma che rappresentano il pomo della discordia tra esse[93]. Le ideologie delle classi sociali non assomigliano affatto all'andatura delle persone: l'ideologia è piuttosto un ambito di significato complesso e conflittuale in cui alcuni temi saranno strettamente legati all'esperienza di specifiche classi mentre altri saranno più "fluttuanti", tesi ora in una direzione ora in un'altra nella lotta tra poteri rivali. L'ideologia è un regno di conflitto e di mediazione in cui il traffico è sempre costante: significati e valori sono rubati, trasformati, incorporati, ceduti, riguadagnati, rimodulati da classi e gruppi differenti. Una classe dominante può "vivere la sua esperienza" anche attraverso l'ideologia di una precedente classe dominante: basti pensare al carattere aristocratico dell'alta borghesia inglese. Oppure può plasmare la propria ideologia sulla base delle idee di una classe subordinata, come il caso del fascismo, in cui un settore dominante del capitalismo finanziario utilizza per i propri scopi paure e credenze della borghesia medio-bassa. La corrispondenza tra ideologie e classi non è netta, come dimostra il socialismo rivoluzionario. Qualsiasi ideologia rivoluzionaria, per essere politicamente efficace, dovrebbe essere ben più che la "pura" coscienza proletaria di Lukács: a meno che non attribuisca una coerenza provvisoria a un ricco spiegamento di forze antagoniste, avrebbe poche possibilità di successo.

È stata contestata anche l'idea delle classi sociali come "soggetti", centrale nell'opera di Lukács. Una classe non è solo una specie di individuo collettivizzato, dotato delle qualità che il pensiero umanista attribuiva al singolo individuo: coscienza, unità, autonomia, autodeterminazione e così via. Per il marxismo le classi sono degli *agenti* storici; ma sono al tempo stesso formazioni strutturali e materiali ed entità "intersoggettive"; il problema è come conciliare questi due aspetti. Abbiamo già visto che le classi dominanti sono dei "blocchi" complessi e conflittuali al loro interno anziché organismi omogenei; e lo stesso vale per i loro antagonisti politici. È probabile allora che un'"ideologia-classe" manifesti una natura altrettanto sfaccettata e contraddittoria.

La critica più severa alla teoria dell'ideologia di Lukács è che egli riduce progressivamente la teoria marxista all'ideologia proletaria, l'ideologia all'espressione di un "puro" soggetto di classe, e questo soggetto di classe all'essenza della formazione sociale. Lukács non ignora i modi in cui la coscienza delle classi dominanti "contamina" quella della classe operaia, e sembra non attribuirle nessuna "visione del mondo" organica in condizioni di non rivoluzione. Infatti, se in condizioni normali il proletariato è poco più che l'incarnazione della merce, è difficile immaginare come possa essere un *soggetto*, e quindi come possa diventare una "classe in sé". Ma non sembra che questo processo di "contaminazione" funzioni anche nell'altra direzione, nel senso che l'ideologia dominante non sembra influenzata in modo significativo dal confronto con i suoi subalterni.

Abbiamo già visto come due teorie dell'ideologia divergenti siano all'opera in *Storia e coscienza di classe* - una derivante dal feticismo della merce, l'altra da una visione storicistica dell'ideologia come visione del mondo di una classe-soggetto. Per quanto riguarda il proletariato, queste due concezioni sembrano corrispondere rispettivamente al suo stato "normale" e al suo stato "rivoluzionario". In condizioni non rivoluzionarie, la coscienza della classe operaia è soggetta in modo passivo agli effetti della reificazione; non sappiamo come questa situazione sia attivamente *costituita* dall'ideologia proletaria, né come interagisca con gli aspetti meno docili e remissivi di quell'esperienza. Come fa il lavoratore a costituirsi come soggetto sulla base della propria oggettivazione? Ma quando una classe si trasforma (misteriosamente) in soggetto rivoluzionario subentra un problema storicistico, e ciò che era vero dei suoi governanti - il fatto che essi "saturavano" l'intera formazione sociale con i loro prodotti ideologici - adesso può diventare vero anche per essa. Ma ciò che viene detto di questa classe dominante è incoerente, perché questa idea *attiva* di ideologia stride con l'idea che anche essa sia una semplice vittima della struttura del feticismo della merce. Come possibile che la classe media governi in virtù della sua visione del mondo indivisa e unificata se a sua volta, come le altre classi, è soggetta alla reificazione? L'ideologia dominante è un problema della borghesia o della società borghese?

Si potrebbe dire che *Storia e coscienza di classe* è inficiato da una sopravvalutazione della "coscienza" tipicamente idealistica. «Solo la coscienza del proletariato», scrive Lukács, «può indicare la via che liberi

dall’impasse del capitalismo»[94]; e benché questa affermazione sia abbastanza ortodossa, dal momento che un proletariato *in*consapevole non servirebbe allo scopo, la sua enfasi è eloquente. Infatti non è in primo luogo in virtù della *coscienza*, reale o potenziale, della classe operaia che il marxismo l’ha eletta ad agente principale del cambiamento rivoluzionario. Se la classe operaia ha questa funzione, è per ragioni strutturali e materiali, ovvero perché si tratta dell’unico gruppo interno al processo produttivo del capitalismo e così addestrato e organizzato da questo processo e talmente indispensabile a esso da essere in grado di assumerne il controllo. In questo senso, è il capitalismo, non il marxismo, a “scegliere” gli strumenti del rovesciamento rivoluzionario e ad allevare pazientemente il proprio becchino potenziale. Quando Lukács osserva che la forza di una formazione sociale è sempre una forza «spirituale», o quando scrive che «il destino della rivoluzione […] dipenderà dalla maturità ideologica del proletariato, cioè dalla sua coscienza di classe»[95], corre il rischio di rimpiazzare problemi materiali con questioni di pura coscienza; una coscienza che, come ha osservato Gareth Stedman Jones, resta stranamente disincarnata ed eterea, fatta di “idee” più che di pratiche o istituzioni.

Se Lukács è un idealista residuale per l’importanza che attribuisce alla coscienza, è altrettanto idealista nella sua ostilità romantica alla scienza, alla logica e alla tecnologia[96]. I discorsi formali e analitici non sono altro che modi della reificazione borghese, proprio come ogni forma di meccanizzazione e razionalizzazione sembra intrinsecamente alienante. Il versante progressivo ed emancipatorio di questi processi nella storia del capitalismo viene semplicemente ignorato, con una nostalgia elegiaca tipica del pensiero conservatore romantico. Lukács non nega che il marxismo sia una scienza; ma questa scienza è l’«espressione ideologica del proletariato», non un insieme di asserzioni analitiche e atemporali. Di certo è una bella sfida allo “scientismo” della Seconda Internazionale, all’idea che il materialismo storico sia una conoscenza puramente oggettiva delle leggi immanenti dello sviluppo storico. Ma reagire a queste fantasie metafisiche *riducendo* la teoria marxista a ideologia rivoluzionaria non è certo più opportuno. Le complesse equazioni del *Capitale* non sono nient’altro che l’espressione “teorica” di una coscienza socialista? E se solo l’autocoscienza proletaria può darci la verità, come potremo riconoscere

questa verità come vera se non mediante una comprensione teorica relativamente indipendente da essa?

Ho già detto che è sbagliato pensare che Lukács ponga sullo stesso piano ideologia e falsa coscienza. Dal suo punto di vista l'ideologia socialista della classe operaia non è falsa, e perfino l'ideologia borghese è illusoria solo nell'accezione complessa del termine. Mentre per i primi Marx ed Engels l'ideologia è un pensiero falso in rapporto a situazioni vere, per Lukács è un pensiero vero in rapporto a una situazione falsa. Le idee borghesi rispecchiano fedelmente lo stato delle cose nella società borghese; ma è proprio l'autentico stato delle cose che talvolta è alterato rispetto alla verità. Questa coscienza è fedele alla natura reificata dell'ordine sociale capitalista, e spesso dice la verità su questa condizione; ma è "falsa" in quanto non può penetrare in questo mondo di gelide apparenze per metterne a nudo le connessioni fondamentali. Nella straordinaria sezione centrale di *Storia e coscienza di classe* dal titolo "Reificazione e coscienza del proletariato", Lukács riscrive coraggiosamente tutta la filosofia postkantiana come storia segreta della forma-merce, della frattura tra soggetti vuoti e oggetti pietrificati; in questo senso tale pensiero aderisce alle categorie sociali dominanti della società capitalistica, ed esse la strutturano fino alla radice. L'ideologia borghese non è falsa perché distorce, inverte e nega il mondo materiale, ma perché è incapace di premere, al di là di certi limiti strutturali, sulla società borghese in quanto tale. Scrive Lukács: «La barriera che trasforma la coscienza di classe della borghesia in "falsa" coscienza è oggettiva; è la stessa situazione di classe. È il risultato oggettivo dell'organizzazione economica, e non è né arbitraria né soggettiva né psicologica»[97]. Ecco un'altra definizione di ideologia intesa come "pensiero strutturalmente forzato", che risale almeno al Marx del *18 brumaio di Luigi Bonaparte*. Nel chiedersi cosa rende certi politici francesi dei perfetti rappresentanti della piccola borghesia, Marx commenta che si tratta del «fatto che le loro menti non oltrepassano i limiti che [i piccoli borghesi] non oltrepassano nella loro vita». Quindi, la falsa coscienza è un pensiero confuso e ostacolato da certe barriere sociali, anziché mentali, che potrebbero essere abbattute solo trasformando la società stessa.

Possiamo metterla in un altro modo. Ci sono errori causati semplicemente da distrazione o da vuoti di informazione, e che si possono emendare

tramite un ulteriore raffinamento del pensiero. Ma quando ci ostiniamo a scontrarci con un limite che testardamente si rifiuta di sparire, questa ostruzione può essere indicativa di un "limite" interno alla nostra vita sociale. In una situazione di questo tipo, nessuna ingenuità o intelligenza, nessuna "evoluzione delle idee" servirà a farci avanzare, perché in questo caso è la forma della nostra coscienza a essere sbagliata, condizionata com'è da certe costrizioni materiali. Le nostre pratiche sociali sono d'ostacolo alle idee autentiche che cercano di spiegarle; e se vogliamo far avanzare queste idee, dovremo cambiare le nostre forme di vita. È proprio ciò che afferma Marx a proposito degli economisti politici borghesi, le cui ricerche teoriche si scontrano continuamente con problemi che dimostrano la presenza nel loro discorso delle condizioni sociali di cui è circondato.

Lukács può così definire l'ideologia borghese come «qualcosa di *soggettivamente* giustificato dalla situazione sociale e storica, qualcosa che può e dovrebbe essere inteso, cioè, come "giusto". Allo stesso tempo, e in modo *oggettivo*, essa aggira l'essenza dell'evoluzione della società e non arriva a localizzarla e a esprimerla adeguatamente»[98]. L'ideologia adesso è ben lontana dall'essere un'illusione, anche se ribaltiamo i termini "soggettivo" e "oggettivo". Possiamo ugualmente affermare, nota Lukács, che l'ideologia borghese fallisce «soggettivamente» nel realizzare i suoi obiettivi (libertà, giustizia e così via), ma proprio fallendo aiuta a promuovere altri obiettivi che ignora. È presumibile, dice Lukács, che essa contribuisca a sviluppare le condizioni storiche che porteranno il socialismo al potere. Questa coscienza di classe implica un'*in*coscienza delle proprie condizioni sociali autentiche e quindi una sorta di autoinganno; ma mentre Engels tendeva a liquidare le motivazioni consapevoli etichettandole come pura illusione, Lukács è disponibile ad accordare loro una certa dose di verità. «Malgrado la sua falsità oggettiva», scrive, «la "falsa" coscienza autoingannatrice che troviamo nella borghesia si accorda almeno alla sua situazione di classe»[99]. L'ideologia borghese può essere falsa dal punto di vista di una potenziale totalità sociale, ma ciò non implica che sia falsa in rapporto alla situazione attuale.

Questo modo di porre il problema può aiutarci a capire qualcosa del concetto, altrimenti incomprensibile, di ideologia come pensiero vero in rapporto a una situazione falsa. Ciò che ci appare falso in questa formula è

proprio l’idea che una *situazione* possa essere falsa. I nostri giudizi sulle immersioni subacquee possono essere veri o falsi, ma non le immersioni. Comunque, da buon marxista umanista Lukács ha una risposta a questo problema. Secondo lui, è “falsa” una situazione in cui l’“essenza” umana, ovvero il pieno potenziale storico dell’umanità, si ritrova bloccata ed estraniata; quindi questi giudizi vengono sempre formulati dalla prospettiva di un futuro possibile e desiderabile. Possiamo individuare una falsa situazione solo ipoteticamente o retrospettivamente, alla luce di cosa *sarebbe* possibile se queste forze minacciose e alienanti scomparissero. Ma questo non significa ergersi solitari nello spazio vuoto di un futuro ipotetico alla maniera del “cattivo” utopismo perché, in Lukács come nel marxismo in generale, i contorni di quel futuro desiderabile si possono intravedere nelle potenzialità baluginanti del presente. Il presente non è identico a se stesso: vi è qualcosa che punta al di là, proprio come l’anticipazione di un futuro possibile dà forma al presente.

Se la critica dell’ideologia decide di esaminare i fondamenti sociali del pensiero, allora deve essere in grado di illuminare le sue origini storiche. Qual è stata la storia materiale che ha dato origine alla nozione di ideologia? Può lo studio dell’ideologia riguardare le proprie condizioni di possibilità?

Il concetto di ideologia sorse in un momento storico in cui i sistemi di idee divennero per la prima volta consapevoli della loro natura parziale; questo accadde quando quelle idee furono costrette ad affrontare forme di discorso sconosciute o alternative. Fu la nascita della borghesia che preparò il palcoscenico per l’avvenimento. Nota Marx che tutto ciò che la società borghese contiene, forme di coscienza incluse, fluttua incessantemente, al contrario di quanto avviene in ordini sociali più tradizionali. Il capitalismo sopravvive solo grazie a un continuo sviluppo delle forze produttive, e in queste turbolente condizioni sociali le nuove idee si avvicendano vertiginosamente al pari delle nuove mode. La forza e l’autorevolezza di una visione del mondo sono minate dalla natura del capitalismo stesso. Inoltre, questo ordine sociale genera pluralità e frammentazione proprio come genera privazione sociale, poiché infrange le frontiere consolidate tra forme di vita e le getta in una mescolanza di lingue, origini etniche, stili di vita, culture nazionali. È esattamente ciò che intende il critico russo Mikhail

Bakhtin quando parla di «polifonia». Dentro questo spazio atomizzato, segnato dalla proliferante divisione del lavoro intellettuale, una grande varietà di credo, dottrine e modi di percezione si scontra per ottenere il predominio; e questo dovrebbe far riflettere i teorici postmoderni convinti che la differenza, la pluralità e l'eterogeneità siano indubbiamente "progressive". Dentro questo caos di dottrine in lotta tra loro, qualsiasi sistema di idee si ritroverà a contatto con rivali sgraditi, e quindi i suoi limiti saranno più evidenti. Il palcoscenico è pronto per la crescita dello scetticismo filosofico e del relativismo, ovvero per la convinzione che, all'interno della baraonda del mercato intellettuale, nessun pensiero può rivendicare un valore maggiore di un altro. Se ogni pensiero è parziale e fazioso, allora è anche "ideologico".

È paradossale che il dinamismo e la mutevolezza del sistema capitalistico minaccino di sottrargli il terreno della sua autorità da sotto i piedi; ed è piuttosto ovvio nel caso dell'imperialismo. L'imperialismo ha bisogno di affermare la verità assoluta dei propri valori nel momento stesso in cui questi valori si scontrano con culture "altre"; e questa può rivelarsi un'esperienza decisamente frastornante. È difficile conservare la convinzione che il tuo modo di fare le cose sia l'unico possibile quando sei impegnato a sottomettere un popolo che fa le cose in modo totalmente diverso ma altrettanto efficace. Il romanzo di Joseph Conrad si fonda su questa contraddizione invalidante. In questo come in altri casi, l'emergenza storica del concetto di ideologia testimonia un'ansia corrosiva nei confronti della coscienza, piena di imbarazzo, che le tue verità sembrano più valide di altre solo perché ti è successo di trovarti in un luogo e non in un altro, in un momento e non in un altro.

Di conseguenza, la borghesia moderna si trova tra l'incudine e il martello. Incapace di abbandonare le sue vecchie certezze metafisiche, è altrettanto riluttante ad abbracciare uno scetticismo completo che minaccerebbe la legittimità del suo potere. Un tentativo primonovecentesco di superare questo dilemma è *Ideologia e utopia* (1929) di Karl Mannheim, scritto sotto l'influenza dello storicismo lukácsiano durante il tumulto politico della repubblica di Weimar. Mannheim si rende conto che con l'ascesa della classe media la vecchia visione del mondo monologica, tipica dell'ordine tradizionale, è sparita per sempre. La casta politica autoritaria e sacerdotale che una volta monopolizzava la conoscenza ha lasciato il posto

a un’intellighenzia “libera” contesa tra prospettive teoriche contrastanti. Scopo di una “sociologia della conoscenza” sarà respingere le verità trascendentali ed esaminare le determinanti sociali di specifici sistemi di pensiero, evitando però l’azione omologatrice del relativismo. Il problema, e di questo Mannheim è consapevole, è che ogni critica dell’ideologia altrui può sempre ritorcersi contro chi la formula. Togliendo la terra sotto i piedi a un avversario, si corre sempre il rischio di toglierla anche sotto i propri.

Come rimedio al relativismo, Mannheim invoca ciò che definisce «relazionismo», intendendo la collocazione delle idee all’interno del sistema sociale che le origina. Egli ritiene che questa analisi delle fondamenta sociali del pensiero non contraddica il bisogno di oggettività; infatti, benché le idee siano forgiate internamente dalle loro origini sociali, la loro verità non è misurabile in base a esse. L’inevitabile unilateralità di qualsiasi punto di vista può essere corretta sintetizzandolo con i punti di vista rivali, costruendo così una totalità di pensiero provvisoria ma dinamica. Allo stesso tempo, l’autosservazione ci porterà ad apprezzare i limiti della nostra prospettiva e a ottenere una certa oggettività. Così, Mannheim emerge come il Matthew Arnold della Germania di Weimar, preoccupato com’è di guardare fisso la vita nella sua interezza. Le prospettive ideologiche ristrette saranno lentamente assorbite in una totalità più ampia da coloro che sono abbastanza imparziali per farlo, ovvero dagli intellettuali “liberi” che somiglino a Karl Mannheim. L’unico problema di questo approccio è che riporta in primo piano la questione del relativismo; infatti possiamo sempre domandarci, quando abbiamo a che fare con un punto di vista parziale, da quale punto di vista tendenzioso nasca questa sintesi. L’interesse per la totalità in fondo non è un interesse come gli altri?

Questa sociologia della conoscenza è per Mannheim un’alternativa gradita al vecchio stile della critica dell’ideologia. La sua opinione è che questa critica sia sostanzialmente un modo di *smascherare* le idee dell’avversario, rivelandole come menzogne, inganni o illusioni alimentati da motivazioni sociali consce o inconsce. In breve, la critica dell’ideologia è ridotta a ciò che Paul Ricoeur avrebbe chiamato «ermeneutica del sospetto», ed è manifestamente inadeguata al compito delicato e ambizioso di mettere a nudo la “struttura mentale” che soggiace ai pregiudizi e alle idee di un gruppo. L’ideologia riguarda solo le affermazioni ingannevoli, le cui radici, così dice Mannheim, possono essere rintracciate nella psicologia

dei singoli individui. È evidente come questa teoria sia facile bersaglio dell'ideologia: Mannheim poco si cura di teorie come il feticismo della merce, in cui si ritiene che l'inganno, lungi dal nascere da ragioni psicologiche, sia causato da un'intera struttura sociale.

La funzione ideologica della "sociologia della conoscenza", infatti, è confutare l'intera concezione marxista dell'ideologia, sostituendola con il concetto meno controverso di "visione del mondo". Mannheim non crede che queste visioni del mondo possano essere analizzate in modo a-valutativo; ma l'intento della sua opera è minimizzare i concetti di mistificazione e razionalizzazione nonché la funzione delle idee in relazione al potere, in nome di un'indagine sinottica dell'evoluzione delle forme della coscienza storica. In un certo senso, questo approccio postmarxista all'ideologia ci riporta a una visione *pre*marxista dell'ideologia stessa, intesa semplicemente come «pensiero socialmente determinato». E dal momento che viene applicato a qualunque pensiero, si rischia di cancellare tutta la storia del concetto di ideologia.

Finché conserva il concetto di ideologia, Mannheim lo adopera in un modo singolarmente oscuro. Da storicista, la verità per Mannheim indica idee adatte a un certo livello dello sviluppo storico; il termine ideologia indica quindi un insieme di credenze incongruenti e discordanti rispetto alle esigenze del momento storico. Di contro, il termine "utopia" denota idee più avanzate rispetto ai tempi e ugualmente discrepanti rispetto alla realtà sociale, ma comunque capaci di frantumare le strutture esistenti e oltrepassare le loro barriere. In breve, l'ideologia è una credenza antiquata, una serie di miti fatiscenti, di norme e ideali lontani dal reale; l'utopia è precoce e irreale, ma è una definizione riservata a quelle prefigurazioni concettuali che giungono a realizzare un nuovo ordine sociale. Sotto questa luce, l'ideologia emerge come una sorta di utopia fallita, incapace di incidere sull'esistenza materiale; e questo ci riporta alla prima definizione marxista, palesemente inadeguata, di ideologia come inefficace distacco dal mondo. Mannheim sembra non accorgersi del fatto che le ideologie sono forme di coscienza spesso in perfetto accordo con le esigenze sociali correnti, validamente intrecciate alla realtà storica, capaci di organizzare delle attività sociali di tipo pratico in modi assolutamente efficaci. Nella sua denigrazione dell'utopia, che è anch'essa una "distorsione della realtà", non si rende conto che tra le "esigenze dei tempi" potrebbe esserci un pensiero

che vada al di là di essi. «Il pensiero», afferma, «non dovrebbe contenere nient’altro che la realtà in cui opera il mezzo»[100], un’identificazione del concetto con il suo oggetto che Theodor Adorno denuncerà paradossalmente come la vera essenza del pensiero ideologico.

O Mannheim tende il termine ideologia al di là di ogni possibile uso, identificandolo con la determinazione sociale del pensiero, o lo restringe arbitrariamente a particolari situazioni di inganno. Non si rende conto che l’ideologia non può essere sinonimo di pensiero parziale o limitato a una prospettiva, perché questo vale per qualunque pensiero. Perché il concetto non sia totalmente vuoto deve avere connotazioni più specifiche di lotta di potere e di legittimazione, di dissimulazione e di mistificazione. Egli suggerisce però una terza via tra chi pensa che la verità o la falsità dei giudizi non sia affatto alterata dalla loro genesi sociale e chi riduce senza esitazione il primo termine al secondo. Per Michel Foucault sembra che la verità di un’affermazione sia esclusivamente una funzione sociale, un riflesso degli interessi di potere che essa difende. Come direbbero i linguisti, ciò che viene enunciato dipende dalle condizioni dell’enunciazione; non conta tanto *ciò* che viene detto, ma chi lo dice a chi e per quali scopi. Questa teoria trascura di considerare che, mentre le enunciazioni non sono certo indipendenti dalle loro condizioni sociali, una frase come «Gli eschimesi in generale parlano bene come tutti gli altri» è vera a prescindere da chi la dice e per quali scopi, mentre una delle caratteristiche di un’affermazione come «Gli uomini sono superiori alle donne» è che, qualsiasi interesse di potere promuova, è indubbiamente falsa.

Un altro pensatore fortemente influenzato da Lukács è il sociologo di origine rumena Lucien Goldmann. Il metodo “genetico-strutturalista” di Goldmann cerca di identificare le “strutture mentali” di un particolare gruppo sociale o classe, specialmente attraverso le loro elaborazioni letterarie o filosofiche. La coscienza quotidiana è confusa e amorfa; ma alcuni membri eccezionalmente dotati di una classe (ad esempio gli artisti) possono innalzarsi al di sopra di questa esperienza irregolare e discontinua ed esprimere gli interessi di una classe in forma più pura e schematica. A questa struttura “ideale” Goldmann dà il nome di “visione del mondo”, ovvero una particolare organizzazione di categorie mentali che permeano in

silenzio l’arte e il pensiero di un gruppo sociale e costituiscono il prodotto della sua coscienza collettiva. La visione del mondo goldmanniana è una variante della coscienza “attribuita” di Lukács, cioè lo stile di pensiero a cui una classe sociale potrebbe idealmente giungere se comprendesse la sua situazione reale e articolasse le sue vere aspirazioni.

Goldmann rafforza la distinzione tra visione del mondo e ideologia pura. La prima ha dimensioni globali, ed è tipica di una classe sociale all’apice della sua forza, mentre la seconda è una prospettiva parziale e deformante caratteristica di una classe in declino. Questa opposizione si fonda anche su una certa lettura di Marx, che contrapponeva l’autentica universalità di una classe rivoluzionaria emergente alle ingannevoli razionalizzazioni successive. Comunque, la distinzione è un po’ debole: una visione del mondo è non ideologica nel senso che è incontaminata dal potere? Una visione del mondo non cerca in alcun modo di legittimare particolari interessi sociali? È come se Goldmann volesse preservare la “purezza” della visione del mondo dall’onta dell’ideologia pura; e lo fa perché la totalità della visione del mondo, per lui come per Lukács, offre un pulpito diverso, rispetto all’ormai screditata scienza, da cui valutare le ideologie. Questo non significa che tutte le visioni del mondo siano “vere”; per Goldmann la visione kantiana è tragicamente limitata dalle categorie della società borghese. Ma è vera in rapporto alle reali condizioni storiche e perciò può essere contrapposta alla falsità di un’ideologia. La visione del mondo è ideologia purificata, elevata e privata dei suoi elementi negativi.

Nella sua opera più importante, *Il Dio nascosto* (1955), Goldmann esamina la tragica visione del mondo di una parte della borghesia francese del Seicento, dimostrando come le opere di scrittori apparentemente incompatibili come Racine e Pascal manifestino una struttura “profonda” e invariabile di categorie che esprimono la vana ricerca dell’assoluto in un mondo privato del numinoso dal razionalismo scientifico e dall’empirismo. Qui sono chiaramente evidenti tutti gli elementi del marxismo “storicista”. Le classi sociali sono viste non tanto come strutture materiali oggettive ma come “soggetti collettivi” dotati, almeno idealmente, di una coscienza fortemente omogenea. Questa coscienza è l’espressione diretta delle condizioni sociali della loro classe; e le opere d’arte e di filosofia esprimono a loro volta questa visione del mondo. Non c’è molto spazio in questo modello per forme di coscienza che non siano di classe, e ancora

meno per qualsiasi complicazione, dislocazione o contraddizione tra i suoi vari livelli. La formazione sociale si presenta come una “totalità espressiva” all’interno della quale condizioni sociali, classe, visione del mondo e prodotti letterari si riflettono a vicenda in modo non problematico.

Nella sua opera successiva, *Per una sociologia del romanzo* (1964), Goldmann muove dal concetto di visione del mondo alla teoria della reificazione. Questo spostamento metodologico, sostiene, riflette un reale spostamento dal capitalismo classico al capitalismo avanzato; le ultime fasi del sistema, con la loro razionalizzazione e disumanizzazione pervasiva dell’esistenza, hanno bloccato definitivamente la possibilità di una totalità globale a livello della coscienza. Questo significa che il concetto di visione del mondo e la teoria del feticismo della merce non possono coesistere come spiegazioni dell’ideologia. Se nell’opera di Lukács il rapporto tra loro non è dei più facili, negli scritti di Goldmann si dividono in fasi cronologiche successive della storia del capitalismo. Perciò, la questione sollevata a proposito di Lukács si ripropone con il suo allievo: l’ideologia dominante riguarda la classe dominante che in qualche modo impone la sua coscienza coerentemente organizzata alla società nel suo complesso, o riguarda piuttosto le strutture materiali dell’economia capitalistica stessa?

La categoria chiave delle opere di Antonio Gramsci, marxista e occidentale, collega di Lukács, non è ideologia ma *egemonia*; e vale la pena soffermarci sulla differenza tra i due termini. Di solito Gramsci adopera la parola egemonia per indicare i modi in cui un potere dominante ottiene il consenso al suo ruolo da parte dei suoi sottoposti, benché ogni tanto usi il termine per indicare sia il consenso che la coercizione. Ecco quindi una differenza immediata rispetto al concetto di ideologia, dal momento che con tutta evidenza le ideologie possono essere imposte con la forza. Pensiamo a come agisce l’ideologia razzista in Sudafrica. Inoltre, l’egemonia è una categoria più vasta rispetto all’ideologia: *include* l’ideologia, ma non è riducibile a essa. Un gruppo o classe dominante possono assicurarsi il consenso al loro potere tramite mezzi ideologici, ma anche alterando il sistema delle tasse per favorire i gruppi che li sostengono o creando una fascia di lavoratori relativamente ricchi e politicamente acquiescenti. Ma l’egemonia può assumere forme politiche anziché economiche: nelle democrazie occidentali il sistema parlamentare è un aspetto cruciale di

questa forma di potere, poiché alimenta l’illusione di un autogoverno da parte della popolazione. L’unico elemento distintivo della forma politica di queste società è che il popolo è convinto di governare se stesso; una convinzione che né gli schiavi dell’antichità né i servi del Medioevo avrebbero mai nutrito. Perry Anderson arriva a definire il sistema parlamentare come «il fulcro dell’apparato ideologico del capitalismo», rispetto al quale istituzioni come i media, le religioni e i partiti politici svolgono un ruolo critico ma complementare. È per questa ragione, dice Anderson, che Gramsci si sbaglia quando colloca l’egemonia nella “società civile” anziché nello Stato, visto che la forma politica dello stato capitalistico è essa stessa un organo vitale di questo potere[101].

Un’altra fonte potente di egemonia politica è la presunta neutralità dello Stato borghese. Non si tratta semplicemente di un’illusione ideologica. Nella società capitalistica, il potere politico è relativamente autonomo dalla vita sociale ed economica, al contrario dell’organizzazione politica delle formazioni precapitalistiche. Nei regimi feudali, ad esempio, la nobiltà che sfruttava economicamente i contadini esercitava altresì delle funzioni politiche, culturali e giuridiche, così che il rapporto tra potere politico ed economico era più evidente. Sotto il capitalismo, la vita economica non è soggetta a questa continua supervisione politica: come commenta Marx, è la «pesante costrizione economica», la necessità di sopravvivere, a tenere legati al lavoro uomini e donne, a prescindere da obblighi politici, sanzioni religiose e responsabilità abituali. È come se in questa forma di vita l’economia agisse “da sé”, e lo Stato politico assumesse un ruolo secondario, sostenendo le strutture generali all’interno delle quali si svolge l’attività economica. Questa è la vera base materiale della convinzione che lo stato borghese sia assolutamente disinteressato e neutro rispetto alle forze sociali in conflitto; e in questo senso, ancora una volta, l’egemonia è insita nella sua stessa natura.

L’egemonia quindi non è solo una forma riuscita di ideologia, ma può essere scissa nei suoi vari aspetti ideologici, culturali, politici ed economici. L’ideologia si riferisce in particolare a come le lotte di potere vengono combattute a livello di significazione; e benché questa significazione sia presente in tutti i processi egemonici, non è sempre il livello *dominante* attraverso cui si regge il potere. Cantare l’inno nazionale è la cosa più

vicina a un'attività "puramente" ideologica che si possa immaginare; e non realizza di certo nessuno scopo a parte seccare i vicini. Allo stesso modo, la religione è probabilmente l'istituzione più ideologica tra le varie istituzioni della società civile. Ma l'egemonia viene realizzata anche in forme culturali, politiche ed economiche, in pratiche non discorsive, così come in esternazioni retoriche.

Malgrado certe notevoli incoerenze, Gramsci associa l'egemonia all'arena della "società civile", intesa come l'intera gamma delle istituzioni intermedie tra lo Stato e l'economia. Le televisioni private, la famiglia, lo scoutismo, la Chiesa metodista, le scuole per bambini, l'esercito britannico, il «Sun»: si tratta di apparati egemonici che legano gli individui al potere dominante tramite il consenso piuttosto che con la forza. La forza è affare dello Stato, che ha il monopolio della violenza "legittimata". (Da notare, comunque, che le istituzioni coercitive di una società - eserciti, tribunali e tutto il resto - devono ottenere anch'esse un consenso generale da parte del popolo se vogliono operare efficacemente, di modo che l'opposizione tra coercizione e consenso può essere in una certa misura decostruita). Nei regimi capitalisti moderni, la società civile ha assunto un potere notevole, inimmaginabile all'epoca dei bolscevichi che, vivendo in una società povera di istituzioni di questo genere, potevano assumere le redini del governo sferrando un attacco frontale allo Stato stesso. Il concetto di egemonia implica allora la seguente domanda: come può la classe operaia prendere il potere in una società in cui il potere dominante è sottilmente, capillarmente diffuso attraverso le abituali pratiche quotidiane, strettamente intrecciato alla "cultura" stessa, inscritto nel tessuto della nostra esperienza dalla nascita alla morte? Come possibile combattere un potere divenuto "senso comune" di un intero ordine sociale, anziché uno largamente percepito come estraneo e oppressivo?

Quindi, nella società moderna occupare le fabbriche o sfidare lo Stato non basta. Occorre contestare tutto l'ambito della "cultura" intesa nella sua accezione più vasta e quotidiana. Il potere della classe dominante è spirituale non meno che materiale; e qualsiasi "contro-egemonia" deve portare la sua azione politica nei territori finora trascurati dei valori e del costume, delle abitudini linguistiche e delle pratiche rituali. Il commento più azzeccato su questo argomento è forse quello di Lenin, durante un discorso alla conferenza dei sindacati, a Mosca, nel 1918:

> Il problema della rivoluzione russa è che era molto più facile cominciarla per la classe operaia rivoluzionaria di quanto non lo sia per le classi dell'Europa occidentale, ma per noi è molto più difficile continuare. È più difficile cominciare una rivoluzione nei paesi dell'Europa occidentale perché lì il proletariato rivoluzionario si scontra con il pensiero elevato che deriva dalla cultura, mentre la classe operaia è in uno stato di schiavitù culturale.[102]

Ciò che Lenin vuole dire è che la relativa mancanza di "cultura" della Russia zarista, cioè la mancanza di una fitta rete di istituzioni "civili", fu un elemento indispensabile allo scoppio della rivoluzione, dal momento che la classe dominante non poteva salvaguardare con questi mezzi la propria egemonia. Ma questa stessa mancanza di cultura, cioè di una popolazione alfabetizzata e ben educata, di forze tecnologiche sviluppate e così via, portò la neonata rivoluzione incontro a seri problemi. Di contro, in Occidente è il predominio della cultura, intesa come un insieme complesso di istituzioni egemoniche della società civile, a rendere difficile il verificarsi di una rivoluzione politica; ma questa stessa cultura, nel senso di una società ricca di risorse tecniche, materiali e "spirituali", faciliterebbe la vita della rivoluzione politica una volta avviata. Vale la pena sottolineare come per Lenin, come d'altronde per tutti i pensatori marxisti fino a Stalin, il socialismo fosse inconcepibile senza un elevato livello di sviluppo delle forze produttive e della "cultura" in generale. Il marxismo non ha mai voluto essere una teoria o una pratica di come società disperatamente arretrate possano balzare, da sole e senza aiuto, nel XX secolo; e la conseguenza materiale di questo tentativo è comunemente nota come stalinismo.

Se il concetto di egemonia estende e arricchisce quello di ideologia, esso conferisce a questo termine altrimenti astratto anche una consistenza materiale e un'affilatezza politica. È con Gramsci che avviene questa transizione cruciale da ideologia come "sistema di idee" a ideologia come pratica sociale vissuta e quotidiana, che comprende le dimensioni inconsce e inarticolate dell'esperienza sociale così come gli ingranaggi delle istituzioni formali. Louis Althusser, per il quale l'ideologia è in gran parte inconscia e sempre istituzionale, farà proprie entrambe queste idee; e l'egemonia come processo "vissuto" di dominio politico è simile per alcuni aspetti a quella che Raymond Williams definisce una «struttura del sentimento». Nel discutere Gramsci, Williams riconosce il carattere

dinamico dell'egemonia, in opposizione alle connotazioni potenzialmente statiche dell'"ideologia": l'egemonia non è mai un risultato ottenuto una volta per tutte ma deve essere continuamente «rinnovato, ricreato, difeso e modificato»[103]. Il concetto di egemonia allude sempre a una lotta, cosa che l'ideologia forse non fa. Nessun singolo aspetto dell'egemonia, dice Williams, può esaurire i significati e i valori di una società; e qualsiasi potere in carica è costretto a fare i conti con forze contro-egemoniche in modi che, almeno parzialmente, fondano la sua egemonia. Quindi, l'egemonia è una nozione intrinsecamente relazionale e al tempo stesso pratica e dinamica; in questo senso è un passo avanti rispetto a certe definizioni mummificate e scolastiche dell'ideologia riscontrabili in alcune correnti "volgari" del marxismo.

Approssimativamente, potremmo definire l'egemonia come una gamma di strategie pratiche per mezzo delle quali un potere dominante ottiene il consenso al suo dominio. Per strappare l'egemonia deve, secondo Gramsci, stabilire una leadership morale, politica e intellettuale all'interno della vita sociale, diffondendo la sua "visione del mondo" attraverso il tessuto sociale e facendo coincidere i propri interessi con quelli della società nel suo insieme. Naturalmente questa regola del consenso non è specifica del capitalismo; si potrebbe dire inoltre che *qualsiasi* forma di potere politico, per durare e avere un fondamento solido, deve suscitare un minimo di approvazione da parte dei suoi sottoposti. Ma ci sono buone ragioni per credere che, in particolare nella società capitalistica, il rapporto tra consenso e costrizione penda decisamente verso il consenso. In queste condizioni, il potere dello Stato di «sorvegliare e punire» - ciò che Gramsci chiama «dominio» - resta saldo al suo posto; anzi, nelle società moderne diventa sempre più tremendo, mentre cominciano a proliferare le tecniche d'oppressione. Ma le istituzioni della "società civile" - scuola, famiglia, Chiesa, media e tutto il resto - adesso svolgono un ruolo centrale nei processi di controllo sociale. Lo stato borghese ricorre alla violenza solo se vi è costretto, perché nel farlo rischia una drastica perdita di credibilità ideologica. Meglio restare invisibile, disseminato nel tessuto della vita sociale e "naturalizzato" in forma di costumi, abitudini, pratiche spontanee. Se il potere si mette a nudo può diventare oggetto di contestazione politica[104].

Uno slittamento dalla costrizione al consenso è implicito nelle condizioni materiali della società borghese. Essendo composta da individui “liberi”, apparentemente autonomi, ciascuno dei quali difende i propri interessi personali, qualsiasi controllo politico centralizzato di questi soggetti atomizzati diventa praticamente impossibile. Ciascuno di essi, di conseguenza, deve autogovernarsi e “interiorizzare” il potere, farlo proprio in modo spontaneo e farne un principio irrinunciabile della propria identità. Bisogna costruire un ordine sociale, così scrive Gramsci, «una complessa e ben articolata società civile, in cui il singolo individuo si governi da sé senza che perciò questo suo autogoverno entri in conflitto con la società politica, anzi diventandone la normale continuazione, il complemento organico»[105]. La vita dello Stato, aggiunge, deve diventare «spontanea», tutt’uno con la “libera” identità dell’individuo; e se questa è la dimensione “psicologica” dell’egemonia, essa ha una solida base materiale nella vita della classe media.

Nei suoi *Quaderni del carcere*, Gramsci rifiuta un uso puramente negativo del termine ideologia: «Il senso deteriore della parola è diventato estensivo e ciò ha modificato e snaturato l’analisi teorica del concetto di ideologia»[106]. Troppo spesso l’ideologia è stata intesa come pura apparenza o pura ottusità, mentre occorre distinguere tra ideologie «storicamente organiche» (quelle necessarie a una data struttura sociale) e ideologie come speculazioni arbitrarie degli individui. Questa distinzione è in una certa misura parallela all’opposizione, già esaminata, tra “ideologia” e “visione del mondo”, benché per Marx il senso negativo dell’ideologia non si riduca affatto alle speculazioni arbitrarie degli individui. Gramsci liquida anche ogni riduzione economicistica dell’ideologia a brutto sogno dell’infrastruttura: al contrario, le ideologie devono essere viste come forze organizzative attive e psicologicamente “valide”, che tracciano il terreno sul quale uomini e donne agiscono, lottano e acquistano coscienza delle loro posizioni sociali. In qualunque «blocco storico», commenta Gramsci, le forze materiali sono il «contenuto», mentre le ideologie sono la «forma».

La corrispondenza tra ideologia e illusione speculativa tracciata nell’*Ideologia tedesca* secondo Gramsci è semplicemente una fase, storicamente determinata, che tutte le ideologie attraversano: ogni concezione del mondo, osserva, può assumere a un certo punto una forma

speculativa che rappresenta al tempo stesso il suo vertice storico e l'inizio della sua dissoluzione.

> Si può dire, cioè, che ogni cultura ha il suo momento speculativo o religioso, che coincide col periodo di completa egemonia del gruppo sociale che esprime e forse coincide proprio col momento in cui l'egemonia reale si disgrega alla base, molecolarmente, ma il sistema di pensiero, appunto perciò (per reagire alla disgregazione), si perfeziona dogmaticamente, diventa una "fede" trascendentale […].[107]

Ciò che i primi Marx ed Engels tendono a considerare come la forma eterna di ogni ideologia, per Gramsci è un preciso fenomeno storico.

La teoria dell'ideologia di Gramsci, come quella di Lukács, è di stampo "storicistico". Egli è sospettoso quanto Lukács verso ogni appello a un marxismo "scientifico" ignaro della natura pratica, politica, storicamente relativa della teoria marxista, e considera quest'ultima come l'espressione della coscienza rivoluzionaria della classe operaia. Un'ideologia "organica" non è semplicemente falsa coscienza, ma è un'ideologia adeguata a un particolare momento politico e a uno stadio specifico dello sviluppo storico. Giudicare l'intera filosofia del passato come "delirio e follia", come faceva il marxismo "volgare", è un errore anacronistico che parte dal presupposto che gli uomini e le donne del passato pensassero come pensiamo noi oggi. Ma è anche, paradossalmente, un residuo dei dogmi metafisici del passato, poiché presuppone una forma di pensiero sempre valida tramite la quale sia possibile giudicare ogni età. Il fatto che certi sistemi teorici siano superati non significa che una volta non erano validi. Il marxismo non è che la forma di coscienza storica adeguata a questo momento, e scomparirà quando questo momento sarà a sua volta superato. Se illumina le contraddizioni storiche, percepisce se stesso come un elemento di quelle contraddizioni e ne è l'espressione più completa e più consapevole. Per il marxismo, affermare che ogni verità presumibilmente eterna ha origini storiche significa inevitabilmente applicare quest'idea anche a se stesso. Quando non accade, lo stesso marxismo finisce per cristallizzarsi in un'ideologia metafisica.

Per Gramsci, la coscienza dei gruppi subordinati è incerta e discontinua. Nelle loro ideologie coesistono di solito due concezioni conflittuali del mondo, una derivata dalle idee "ufficiali" dei dominatori, l'altra dall'esperienza pratica della realtà sociale da parte di un popolo oppresso.

Questi conflitti possono assumere la forma di una “contraddizione performativa” tra ciò che un gruppo o classe dice e ciò che il suo comportamento suggerisce. Ma non si tratta di semplice autoinganno: questa spiegazione, ritiene Gramsci, potrebbe funzionare se applicata a singoli individui, non a grandi masse di uomini e donne. Queste contraddizioni di pensiero devono avere una base storica, e Gramsci la individua nel contrasto tra la concezione del mondo che emerge quando una classe agisce come “totalità organica” e la sua sottomissione, in tempi più “normali”, alle idee di coloro che governano. Uno degli scopi della pratica rivoluzionaria, allora, deve essere quello di elaborare ed esplicitare i principi potenzialmente creativi impliciti nella comprensione pratica degli oppressi, innalzare cioè questi elementi della sua esperienza, altrimenti incoati e ambigui, a filosofia o “visione del mondo” coerente.

A essere in gioco, qui, per usare i termini lukácsiani, è la transizione dalla coscienza “empirica” della classe operaia alla sua coscienza “possibile”, cioè alla visione del mondo che potrebbe raggiungere in condizioni favorevoli, e che per il momento resta implicita nella sua esperienza. Ma mentre Lukács era terribilmente vago su come questa transizione dovesse avvenire, Gramsci dà una risposta molto precisa a questa domanda: l’attività degli intellettuali “organici”. Gli intellettuali “organici”, tra i quali va annoverato Gramsci stesso, sono il prodotto di una classe sociale emergente; e il loro compito è quello di dare a questa classe un’autocoscienza omogenea in ambito culturale, politico ed economico. La categoria degli intellettuali organici comprende perciò non solo ideologi e filosofi ma attivisti politici, tecnici industriali, economisti politici, giuristi e così via. Non più un pensatore di tipo contemplativo, ma un organizzatore, un costruttore, un “persuasore permanente” che partecipa attivamente alla vita sociale e fa in modo che le correnti politiche positive in essa contenute vengano articolate teoricamente. L’attività filosofica, dice Gramsci, deve essere vista «specialmente come lotta culturale per trasformare la “mentalità” popolare e diffondere le innovazioni filosofiche che si dimostreranno “storicamente vere” nella misura in cui diventeranno concretamente, cioè storicamente e socialmente, universali»[108]. L’intellettuale organico, perciò, costituisce il raccordo tra la filosofia e la gente, poiché aderisce alla prima ma si identifica attivamente con la

seconda. Il suo obiettivo è tirar fuori dalla coscienza comune un'unità "cultural-sociale" in cui volontà individuali altrimenti eterogenee si saldino sulla base di una concezione comune del mondo.

Quindi, l'intellettuale organico non si accontenta dell'attuale livello di consapevolezza delle masse, né inculca in esse una verità estranea venuta "dall'alto", come accade nella versione caricaturale del leninismo diffusa anche a sinistra. (Vale la pena notare che Gramsci stesso, lungi dall'essere il precursore di un marxismo "liberale" che considera "élite" la leadership politica, era un marxista-leninista rivoluzionario). Tutti gli uomini e tutte le donne, dice, sono in un certo senso degli intellettuali, perché la loro attività pratica implica una "filosofia", una concezione del mondo. Il ruolo dell'intellettuale organico, quindi, è dare forma e coesione a questa comprensione, giungendo a unificare teoria e pratica.

> […] il problema di identificare teoria e pratica […] si pone in questo senso: di costruire, su una determinata pratica, una teoria che coincidendo e identificandosi con gli elementi decisivi della pratica stessa, acceleri il processo storico in atto, rendendo la pratica più omogenea, coerente, efficiente in tutti i suoi elementi, cioè potenziandola al massimo […].[109]

Fare questo significa combattere ciò che vi è di negativo nella coscienza empirica della gente, che Gramsci etichetta come senso comune. Il senso comune è «un aggregato caotico di concezioni disparate», una zona dell'esperienza ambigua e politicamente arretrata. E come potrebbe essere altrimenti se il blocco dominante ha avuto a disposizione secoli per perfezionare la sua egemonia? Secondo Gramsci esiste una tale continuità tra coscienza "spontanea" e coscienza "scientifica" che non deve farci sopravvalutare le difficoltà dell'ultima; ma esiste anche una guerra permanente tra teoria rivoluzionaria e concezioni mitologiche o folkloriche delle masse, e le ultime non vanno idealizzate a spese della prima. Certe concezioni folkloriche, sostiene Gramsci, riflettono in modo spontaneo aspetti importanti della vita sociale; la "coscienza popolare" non deve essere respinta come puramente negativa, occorre distinguere invece i suoi aspetti più progressivi da quelli più reazionari[110]. La moralità popolare, ad esempio, in parte è il residuo fossile di una storia precedente e in parte «una gamma di innovazioni spesso progressive e creative […] che si oppongono, o semplicemente differiscono, dalla moralità dei ceti dominanti»[111]. Non

serve una paternalistica approvazione della coscienza popolare esistente, ma la costruzione di «un nuovo senso comune e quindi di una nuova cultura e di una nuova filosofia che si radichino nella coscienza popolare con la stessa saldezza e imperatività delle credenze tradizionali»[112]. In altre parole, la funzione degli intellettuali organici è legare tra loro "teoria" e "ideologia", creando uno scambio tra analisi politica ed esperienza popolare. Il termine ideologia, qui, viene usato «nel significato più alto di una concezione del mondo che si manifesta implicitamente nell'arte, nel diritto, nell'attività economica, in tutte le manifestazioni di vita individuali e collettive»[113]. Questa "visione del mondo" rafforza un blocco politico e sociale, presentandosi come principio di unità e di ispirazione piuttosto che come sistema di idee astratte.

L'opposto dell'intellettuale organico è l'intellettuale "tradizionale", che si crede indipendente dalla vita sociale. Figure di questo tipo (chierici, filosofi idealisti, professori di Oxford e così via) secondo Gramsci sono ciò che resta di un'epoca storica precedente, e in questo senso la distinzione tra "organico" e "tradizionale" viene parzialmente a cadere. Un intellettuale tradizionale era organico un tempo, ma adesso non lo è più; i filosofi idealisti erano utili alla borghesia all'apice del suo fulgore rivoluzionario, mentre adesso sono un motivo di disagio piuttosto trascurabile. La distinzione tra intellettuale tradizionale e organico corrisponde approssimativamente a quella già tracciata tra senso negativo e positivo dell'ideologia: l'ideologia come pensiero scollato dalla realtà opposta all'ideologia come idee al servizio degli interessi di una classe. La tradizionale fiducia dell'intellettuale nella sua indipendenza dalla classe dominante è per Gramsci la base materiale dell'idealismo filosofico e della sua ingenua fiducia, denunciata dall'*Ideologia tedesca*, nel fatto che all'origine delle idee ci siano altre idee. Per Marx ed Engels, al contrario, le idee non hanno affatto una vita *indipendente*, ma sono il prodotto di particolari condizioni storiche. Tuttavia questa fiducia nell'autonomia del pensiero può essere fin troppo funzionale a una classe dominante; e l'intellettuale tradizionale può avere assolto un ruolo "organico" proprio in virtù della sua collocazione marginale. È lo stesso Gramsci a suggerirlo quando afferma che l'attitudine speculativa nei confronti del mondo è propria di una classe all'acme del suo potere. In ogni caso, dovremmo

ricordare che la fiducia dell'intellettuale tradizionale nell'autonomia delle idee non è pura illusione: date le condizioni materiali della società borghese, questi membri dell'intellighenzia occupano realmente una posizione fortemente "mediata" rispetto alla vita sociale.

Gramsci, come Lukács e Goldmann, è un marxista storicista convinto che la verità sia una variabile storica che dipende dalla coscienza della classe sociale più avanzata di una certa epoca. Oggettivo, egli scrive, significa sempre «umanamente oggettivo», che può essere interpretato come «storicamente o universalmente soggettivo». Le idee sono vere fin quando danno compattezza e rilievo alle forme di coscienza sintoniche alle tendenze più significative di un'epoca. In alternativa si sostiene che l'asserzione che Giulio Cesare fu assassinato, o che il trattamento salariale sotto il capitalismo è basato sullo sfruttamento, può essere vera o falsa. Retrospettivamente, un consenso universale può sempre rivelarsi falso. Inoltre, in base a quali criteri possiamo affermare che uno sviluppo storico è progressivo? Come decidere qual è la "possibile" coscienza o la più elaborata visione del mondo della classe operaia? Come determinare i veri interessi di una classe? Se gli unici criteri di giudizio sono la coscienza stessa della classe, allora siamo intrappolati nel circolo vizioso di tipo epistemologico che abbiamo notato a proposito di György Lukács. Se sono vere le idee che promuovono certi interessi sociali, questo non apre la strada a un cinico pragmatismo che, proprio come lo stalinismo, definisce come oggettivo qualunque cosa gli convenga politicamente? Se il test di verità delle idee consiste nella difesa di certi interessi, come possiamo essere sicuri che sono state le idee in questione, e non altri fattori storici, a difenderli?

Gramsci è stato criticato dai marxisti "strutturalisti", come Nicos Poulantzas, per aver commesso un errore storicistico: ridurre l'ideologia a espressione di una classe sociale, e una classe dominante a "essenza" della formazione sociale[114]. Per Poulantzas, non è la classe egemonica a dare coesione alla società; al contrario, l'unità di una formazione sociale è una questione strutturale, un risultato dell'intreccio di diversi "livelli" o "regioni" della vita sociale sotto le restrizioni, decisamente determinanti, di un modo di produzione. La realtà politica di una classe dominante è un livello di questa formazione, non il principio che dà unità e direzione al

tutto. Ugualmente, l'ideologia è una struttura materiale complessa, non solo una soggettività collettiva. Un'ideologia riflette non soltanto la visione del mondo dei governanti, ma anche i rapporti tra classi dominanti e dominate nella società *nel suo complesso.* Il suo scopo è ricreare a un livello "immaginario" l'unità dell'intera formazione sociale, non solo dare coerenza alla coscienza dei suoi governanti. Quindi, il rapporto tra una classe egemonica e un'ideologia dominante è indiretto: passa attraverso la mediazione della struttura sociale complessiva. Questa ideologia non può essere decifrata solo a partire dalla coscienza del gruppo dominante, ma deve essere analizzata dal punto di vista della lotta di classe complessiva. Secondo Poulantzas, il marxismo storicista commette l'errore idealista di credere che un'ideologia o una visione del mondo dominante possa assicurare l'unità sociale. Dal suo punto di vista, invece, l'ideologia dominante riflette quella unità, anziché costituirla.

Il pensiero gramsciano è sicuramente esposto alla critica dello storicismo di Poulantzas; ma non è affatto un pensiero entusiasta di qualsiasi soggetto "puro" di classe. Una visione del mondo antagonistica non è solo espressione della coscienza proletaria, ma è una questione irriducibilmente complessa. Un movimento rivoluzionario efficace deve essere una complessa alleanza di forze; e la sua visione del mondo sarà il risultato di una sintesi che trasformi le sue differenti componenti ideologiche in una "volontà collettiva". In altre parole, l'egemonia rivoluzionaria implica delle azioni complesse *su* determinate ideologie radicali per rideclinarne i temi all'interno di un insieme differenziato[115]. Né Gramsci trascura, come ogni tanto fa Lukács, la natura *relazionale* di queste visioni del mondo. Abbiamo già visto come non sottovaluti affatto in che misura la coscienza degli oppressi sia "macchiata" dalle convinzioni degli oppressori; ma il rapporto tra questi due elementi funziona anche nell'altra direzione. Ogni classe egemone, scrive nei *Quaderni del carcere,* deve tenere conto degli interessi e delle tendenze di coloro sui quali esercita il suo potere, e deve essere pronta a scendere a compromessi su questo. Né egli ipotizza sempre un rapporto diretto tra classe dominante e ideologia dominante: «Una classe, di cui molti strati sono ancora alla concezione tolemaica, può essere la rappresentante di una situazione storica molto progredita»[116]. Il marxismo "strutturalista" di solito accusava la sua contro-parte storicista di non

riuscire a distinguere tra una classe sociale *dominante* e una *determinante*, cioè di sottovalutare il fatto che una classe può esercitare un dominio politico sulla base della determinazione economica di un’altra. Qualcosa di simile è accaduto in Gran Bretagna nell’Ottocento, quando la classe media, determinante dal punto di vista economico, ha “ceduto” il potere politico all’aristocrazia. Non è certo una situazione decifrabile a partire da uno schema che prevede un rapporto univoco tra classi e ideologie, perché ne verrebbe fuori un’ideologia dominante ibrida composta da elementi dell’esperienza di *entrambe* le classi. Tuttavia, osservazioni come queste sulla storia sociale britannica, tratte dai *Quaderni del carcere*, provano il sottile acume storico di Gramsci:

> In Inghilterra lo sviluppo è molto diverso che in Francia. Il nuovo raggruppamento sociale, nato sulla base dell’industrialismo moderno, ha un sorprendente sviluppo economico-corporativo, ma procede a tastoni nel campo intellettuale-politico. Molto numerosi sono gli intellettuali organici, nati cioè nello stesso terreno industriale col raggruppamento economico, ma nella fase più elevata di sviluppo troviamo conservata la posizione di quasi monopolio della vecchia classe terriera, che perde la sua supremazia economica, ma conserva a lungo la sua supremazia politico-intellettuale e viene assimilata come strato dirigente del nuovo raggruppamento al potere. Cioè: la vecchia aristocrazia terriera si unisce agli industriali con un tipo di sutura simile a quello con cui alla classe si uniscono gli “intellettuali tradizionali” in altri paesi.[117]

Un intero aspetto della storia di classe inglese è stato sintetizzato in modo brillante, a testimonianza dell’originalità creativa del suo autore.

5. Da Adorno a Bourdieu

Nel terzo capitolo abbiamo visto come dalla forma-merce possa nascere una teoria dell'ideologia. Ma al centro dell'analisi economica di Marx si trova un'altra categoria di interesse ideologico, ovvero il concetto di valore di scambio. Nel primo libro del *Capitale*, Marx spiega come due merci di differenti "valori d'uso" si possano scambiare allo stesso modo, in base al principio che entrambe contengono la stessa quantità di lavoro astratto. Se è necessaria la stessa quantità di potere-lavoro per produrre un panettone e un animale-giocattolo, allora questi prodotti avranno lo stesso valore di scambio, vale a dire che si possono comprare entrambi con la stessa somma di denaro. Il risultato è che spariscono le differenze specifiche tra questi oggetti, perché il loro valore d'uso viene subordinato alla loro equivalenza astratta. Questo principio agisce, oltre che nell'economia capitalistica, anche ai più alti livelli della "sovrastruttura". Nell'arena politica della società borghese, tutti gli uomini e tutte le donne sono uguali, come elettori e come cittadini; tuttavia, questa equivalenza teorica serve a mascherare le loro ineguaglianze reali nella "società civile". Proprietario e inquilino, uomo d'affari e prostituta finiscono magari per votare l'uno accanto all'altro. E il discorso vale anche per le istituzioni giuridiche: tutti sono uguali di fronte alla legge, ma questo principio occulta il fatto che in definitiva la legge sta dalla parte dei ricchi. È possibile dunque trovare questo principio di falsa equivalenza anche più in alto della "sovrastruttura", ovvero nel meraviglioso regno dell'ideologia?

Per Theodor Adorno, della scuola marxista di Francoforte, proprio questo meccanismo di scambio astratto è il segreto dell'ideologia. Lo scambio di merci mette sullo stesso piano cose che non si possono equiparare e quindi, secondo Adorno, produce pensiero ideologico. Questo pensiero odia ciò che è "altro", ciò che minaccia di sfuggire al proprio sistema chiuso, e lo riduce con violenza a propria immagine e somiglianza. «Se il leone avesse una coscienza», scrive Adorno in *Dialettica negativa*, «la sua rabbia verso l'antilope che vuole mangiare sarebbe ideologia». Anche Fredric Jameson ha suggerito che il gesto fondamentale di ogni ideologia è questa rigida opposizione binaria tra il sé, ovvero ciò che è familiare e che possiede un

valore positivo, e il non sé, lo straniero, condannato all'imperscrutabilità[118]. Il codice etico che oppone bene e male, dice Jameson, è il modello che esemplifica meglio questo principio. Per Adorno l'ideologia è una forma di «pensiero dell'identità», un modello di razionalità segretamente paranoico che trasforma inesorabilmente l'unicità e la pluralità delle cose in un simulacro di se stesso, oppure le espelle al di là dei suoi confini in un moto di esclusione dettato dal terrore.

Da questo punto di vista il contrario dell'ideologia non sarebbe la verità o la teoria, bensì la differenza o l'eterogeneità, e in questa come in altre direzioni il pensiero di Adorno anticipa in modo sorprendente i post-strutturalisti dei nostri tempi. Di fronte a questa camicia di forza concettuale egli afferma la sostanziale *non* identità di pensiero e realtà, di concetto e oggetto. Pensare che l'idea di libertà sia identica alla parodia di libertà disponibile sul mercato capitalistico significa non rendersi conto che l'oggetto in questione non è all'altezza del concetto che lo veicola. Di contro, pensare che l'essenza di un oggetto possa esaurirsi nel suo concetto significa cancellare l'unicità della sua natura materiale, visto che i concetti sono inevitabilmente generali e gli oggetti, invece, ostinatamente particolari. L'ideologia *omogeneizza* il mondo, ponendo indebitamente sullo stesso piano fenomeni diversi; per smontarla occorre una «dialettica negativa» che tenti (impresa forse impossibile) di includere nel pensiero ciò che le è estraneo. Per Adorno, il paradigma più alto di questa ragione negativa è l'arte, che dà voce al diverso, al non identico, affermando le ragioni del particolare sensibile contro la tirannia di una totalità indifferenziata[119].

Quindi l'identità è, agli occhi di Adorno, la "forma principale" di ogni ideologia. La nostra coscienza reificata riflette un mondo di oggetti fissi nella loro monotona identicità inchiodandoci a ciò che *è*[120], al puramente "dato", e rendendoci ciechi di fronte alla verità, al "ciò che è è più di ciò che è". In contrasto con la maggior parte del pensiero post-strutturalista, Adorno non celebra acriticamente l'idea di differenza né condanna nettamente il principio di identità. Malgrado la sua ansia paranoica, il principio di identità porta con sé la debole speranza che arriverà il giorno della riconciliazione e che un mondo di pure differenze potrà essere uguale a un mondo di pure identità. L'idea di utopia va al di là di entrambe le

concezioni: è invece un «essere insieme nella diversità»[121]. Lo scopo del socialismo è liberare la ricca diversità del sensibile valore d'uso dalla prigione metafisica del valore di scambio, emancipare cioè la storia dalle ingannevoli equivalenze che l'ideologia e la produzione di merci le ha imposto. «La riconciliazione», scrive Adorno, «libererebbe il non identico, farebbe piazza pulita della costrizione, inclusa quella spirituale; aprirebbe la strada alla molteplicità, alla differenza, e toglierebbe alla dialettica il suo potere su di esse»[122].

Come questo debba avvenire, comunque, non è del tutto chiaro, visto che la critica della società capitalistica richiede l'utilizzo di una ragione analitica che per Adorno è intrinsecamente oppressiva e reificatrice, almeno sotto alcuni aspetti. La logica stessa, definita da Marx come «la moneta della mente», è una sorta di baratto generalizzato o di falsa equiparazione di concetti analoga agli scambi commerciali. Una razionalità dominante, quindi, può essere portata alla luce solo tramite concetti che ha irrimediabilmente contaminato; e questa stessa affermazione, poiché osserva le regole della ragione analitica, è già dalla parte del potere. In *Dialettica dell'Illuminismo* (1947), scritto da Adorno insieme al suo collega Max Horkheimer, la ragione è una forza intrinsecamente violenta e manipolatoria che calpesta le particolarità sensibili della Natura e del corpo. Il semplice atto di pensare ci rende complici del dominio ideologico; tuttavia, arrendersi al pensiero strumentale significherebbe scivolare completamente nell'irrazionalismo barbaro.

Il principio di identità vuole cancellare ogni contraddizione; secondo Adorno questo processo è stato perfezionato nel mondo reificato, burocratizzato e amministrato del capitalismo avanzato. Una visione sconfortante condivisa da un altro collega di Adorno, sempre della scuola di Francoforte, Herbert Marcuse, nel suo *L'uomo a una dimensione* (1964). In breve, l'ideologia è un sistema "totalitario" che ha gestito e trasformato ogni conflitto sociale fino a estinguerlo. Non solo questa tesi sorprenderebbe coloro che realmente dominano il sistema occidentale; ma è anche una parodia della nozione di ideologia nel suo complesso. La scuola marxista di Francoforte, di cui molti membri sono profughi in fuga dal nazismo, non fa che proiettare l'universo ideologico "estremo" del fascismo nelle strutture (piuttosto diverse) dei regimi capitalistici liberali. *Tutte* le

ideologie funzionano in base al principio di identità e escludono brutalmente ciò che è eterogeneo? E che dire allora dell'ideologia dell'umanesimo liberale, capace, benché in modo ingannevole e ristretto, di fare spazio alla varietà, alla pluralità, al relativismo culturale, alla particolarità concreta? Adorno e i suoi colleghi ci consegnano un bersaglio ideologico illusorio, come quei teorici post-strutturalisti per i quali ogni ideologia sarebbe fondata su assoluti metafisici e fondamenti trascendentali. Le reali condizioni ideologiche delle società capitalistiche d'Occidente sono sicuramente molto più differenziate e contraddittorie e mescolano in varia misura discorsi "metafisici" e pluralistici. Opposizione all'autoidentità («Il mondo è bello perché è vario»); sospetto verso le pretese di verità assoluta («Ognuno ha il diritto di avere le sue opinioni»); rifiuto degli stereotipi riduttivi («Io prendo la gente per com'è»); celebrazione della differenza («Il mondo sarebbe strano se la pensassimo tutti allo stesso modo»): sono affermazioni che fanno parte della saggezza popolare occidentale e suggeriscono che non c'è alcun vantaggio politico nel ridicolizzare il proprio avversario. Il semplice fatto di contrapporre differenza e identità, pluralità e unità, marginalità e centralità significa scivolare ancora in un'opposizione binaria, cosa di cui i decostruzionisti più accorti sono perfettamente consapevoli. È puro formalismo immaginare che alterità, eterogeneità e marginalità siano benefici politici incondizionati e indipendenti dal loro concreto contenuto sociale. Adorno non intende soltanto sostituire la differenza all'identità; ma la sua stimolante critica della tirannia dell'equivalenza lo porta troppo spesso a "demonizzare" il capitalismo moderno, raffigurandolo come un sistema indifferenziato, pacificato, autoregolato. Senza dubbio è così che il sistema *vorrebbe* essere descritto; ma una descrizione del genere sarebbe probabilmente accolta con un certo scetticismo nei corridoi della Casa Bianca o di Wall Street.

Jürgen Habermas, filosofo più tardo della scuola di Francoforte, condivide con Adorno l'abbandono del concetto di scienza marxista e il rifiuto di assegnare un ruolo privilegiato alla coscienza del proletariato rivoluzionario. Ma mentre gli strumenti del sistema con cui Adorno si misura sono l'arte e la dialettica negativa, Habermas si rivolge alle risorse del linguaggio comunicativo. Per lui, l'ideologia è una forma di comunicazione sistematicamente distorta dal potere, un discorso che è

diventato uno strumento di dominio, utile a legittimare i rapporti tra forze organizzate. Per i filosofi ermeneutici come Hans Georg Gadamer, le incomprensioni e i vuoti nella comunicazione sono blocchi testuali da liberare tramite l'interpretazione. Habermas, invece, rivolge la sua attenzione alla possibilità che un intero sistema di discorso sia in qualche modo deformato. Ciò che invalida questo discorso è l'impatto che forze esterne al discorso hanno su di esso; l'ideologia è il punto in cui il linguaggio smette di essere comunicativo sotto l'influsso degli interessi di potere. Ma questo assedio del linguaggio a opera del potere non è solo un affare esterno: al contrario, questo dominio si inscrive nel nostro linguaggio fino a diventare una serie di effetti interni ai discorsi stessi.

Se una struttura comunicativa viene *sistematicamente* distorta, tenderà a presentarsi come normativa e giusta. Una deformazione così pervasiva tende a occultare il percorso fatto e a sparire dalla vista, come se zoppicare o balbettare sempre non fosse una deviazione dalla norma. Una rete comunicativa sistematicamente deformata tende perciò a nascondere o a eliminare le norme in base alle quali si può considerare deformata e diventa impermeabile alle critiche. In questa situazione, diventa impossibile sollevare *all'interno* della rete la questione dei suoi meccanismi o delle sue condizioni di possibilità, dal momento che ha, per così dire, tolto di mezzo fin dall'inizio la possibilità di porre domande di questo tipo. Le condizioni storiche che rendono possibile il sistema sono ridefinite dal sistema stesso e finiscono quindi per evaporare in esso. Quando un'ideologia "ha successo", non è perché un sistema di idee viene considerato più potente, più legittimo o persuasivo di un altro, ma perché sono stati abilmente rimossi perfino i motivi per fare una scelta razionale tra un sistema e un altro, rendendo impossibile pensare o desiderare qualcosa al di fuori del sistema stesso. Questa formazione ideologica si ripiega su se stessa come lo spazio cosmico, negando la possibilità di un "fuori", bloccando il sorgere di nuovi desideri, frustrando quelli esistenti. Se un "universo di discorso" è realmente un universo, allora non esiste punto di vista al di là di esso su cui la critica possa far leva. O, se si ammette che altri universi esistono, li si definisce come incommensurabili.

Va ascritto a merito di Habermas il fatto che non aderisca a nessuna concezione fantastica dell'ideologia come utopia negativa o entità onnipotente e onnicomprensiva. Se l'ideologia è linguaggio privato di

verità, allora dobbiamo comunque avere un'idea di cosa dovrebbe essere un atto comunicativo "autentico". Egli non fa appello a nessun metalinguaggio scientifico che potrebbe fare da giudice tra i linguaggi in competizione; cerca invece di estrarre dalle nostre pratiche linguistiche la struttura di una "razionalità comunicativa" nascosta, una "situazione ideale di discorso" che riluce debolmente di traverso ai nostri discorsi degradati e che potrebbe fornire una norma o un modello per un giudizio critico su di esso[123].

La situazione ideale di discorso sarebbe una situazione totalmente libera dal dominio nella quale tutti i partecipanti dovrebbero avere le stesse possibilità di scegliere e di realizzare degli atti di discorso. La persuasione dipenderebbe solo dalla forza dell'argomentazione, non dalla retorica, dall'autorità, dalle costrizioni e così via. Questo modello non è che un mezzo euristico o una funzione necessaria, ma in un certo senso è implicito anche nei nostri stantii rapporti verbali. Secondo Habermas ogni linguaggio, anche di dominio, è intrinsecamente orientato verso la comunicazione e quindi verso il consenso: anche quando ti mando al diavolo mi aspetto di essere compreso, altrimenti perché sprecare fiato? I nostri atti di discorso, anche i più arroganti, tradiscono loro malgrado il vago profilo di una *razionalità* comunicativa: nell esprimersi, chi parla afferma implicitamente che ciò che dice è comprensibile, vero, sincero e appropriato alla situazione di discorso. (Non è altrettanto chiaro come questo possa applicarsi agli atti di discorso come barzellette, poesie e grida di gioia). C'è, in altri termini, una sorta di razionalità "profonda" insita nelle strutture del nostro linguaggio, a prescindere da ciò che diciamo; e questa razionalità "profonda" costituisce la base della critica di Habermas alle nostre effettive pratiche verbali. Paradossalmente, proprio l'*atto* enunciativo può diventare un giudizio normativo su ciò che viene enunciato.

Habermas sostiene una teoria della verità basata sul "consenso" più che sulla "corrispondenza"; egli cioè considera la verità non tanto come un adattamento tra la mente e il mondo ma piuttosto come una questione che riguarda il genere di asserzione che sarebbe accettabile per chiunque sia impegnato in un dialogo libero. Ma il dominio sociale e ideologico impediscono di solito una comunicazione libera; e fin quando non trasformeremo questa situazione (e per Habermas questo significa creare una democrazia socialista diretta), la verità sarà sempre rinviata. Se

vogliamo conoscere la verità, dobbiamo cambiare la nostra forma politica di vita. La verità è strettamente intrecciata alla giustizia sociale: le mie pretese di verità si proiettano in una condizione sociale in cui potrebbero realizzarsi. Questo consente a Habermas di affermare che «la verità dei giudizi dipende in definitiva dalle intenzioni di una vita buona e vera»[124].

C'è una notevole differenza tra questo stile di pensiero e quello dei francofortesi più anziani. Essi vedono la società come un'entità totalmente reificata e degradata, drammaticamente vittoriosa nell'eliminare le contraddizioni. Una visione plumbea che non impedisce loro di intravedere alternative ideali a essa, come fa Adorno con l'arte modernista; ma si tratta pur sempre di un'alternativa poco radicata nell'ordine sociale esistente. Non è tanto una funzione dialettica di quell'ordine, quanto una "soluzione" piombata giù da un lontano spazio ontologico. È una sorta di utopismo "cattivo", opposto all'utopismo "buono" che cerca in qualche modo di ancorare i desideri alla realtà. Occorre analizzare le principali tendenze di un presente degradato poiché, se interpretate correttamente, possono indicarci il suo superamento. Il marxismo, ad esempio, non è solo un pio desiderio, ma un tentativo di trovare un'alternativa al capitalismo latente nelle dinamiche reali di questa forma di vita. Per risolvere le sue contraddizioni strutturali, l'ordine capitalistico *dovrebbe* trasformarsi in socialismo. L'idea di una razionalità comunicativa è un altro modo di garantire un legame interno tra presente e futuro, e perciò, proprio come il marxismo, è una forma di critica "immanente". Anziché giudicare il presente dalle vette olimpiche di una verità assoluta, si installa *dentro* il presente allo scopo di individuare quelle faglie in cui la logica sociale dominante preme contro i propri limiti strutturali, e quindi potrebbe potenzialmente superare se stesso. Questa critica immanente è chiaramente parallela all'attuale decostruzionismo che, nell'occupare un sistema dall'interno, vuole mettere a vivo quei punti di impasse o di indeterminatezza in cui le convenzioni dominanti iniziano a sfilacciarsi.

Habermas è stato spesso accusato di essere un razionalista, e l'accusa è senz'altro motivata. Fino a che punto è realmente possibile, tanto per fare un esempio, distinguere la «forza dell'argomento migliore» dagli strumenti retorici che lo esprimono, dalle posizioni del soggetto, dal gioco di potere e desiderio che plasma queste affermazioni dall'interno? Ma se per

razionalista intendiamo chi oppone una verità sublimemente disinteressata ai puri interessi settoriali, allora Habermas non lo è di sicuro. Al contrario, per lui verità e conoscenza sono "interessate" fino al midollo. Abbiamo bisogno di conoscenze strumentali perché abbiamo bisogno di controllare il nostro ambiente ai fini della sopravvivenza. Allo stesso modo, abbiamo bisogno delle conoscenze morali e politiche raggiungibili nella comunicazione pratica perché senza non ci sarebbe vita collettiva. «Credo di poter mostrare», nota Habermas, «che una specie che dipende per la sopravvivenza dalle strutture della comunicazione linguistica e dall'azione cooperativa e razionale finalizzata a uno scopo deve *necessariamente* contare sulla ragione»[125]. Ragionare, in breve, è un'azione che va a nostro vantaggio, fondata com'è sulle esigenze biologiche della nostra specie. Altrimenti, perché disturbarci a scoprire alcunché? Questi interessi "tipici della specie'' agiscono naturalmente a un livello fortemente astratto, e non possono dirci se è il caso di votare a destra per non far aumentare le tasse. Ma, come la razionalità comunicativa, possono diventare norma politica: gli interessi ideologici che danneggiano le strutture della comunicazione pratica possono essere considerati nemici dei nostri interessi. Come dice Thomas McCarthy, nutriamo un interesse pratico nel «conservare ed espandere le possibilità di comprensione, di sé e degli altri, nella nostra condotta di vita»[126]; quindi, è possibile ricavare una politica dalla nostra natura animale. Gli interessi sono *costitutivi* della nostra conoscenza, non solo (come credeva l'Illuminismo) ostacoli sul suo cammino. Ma non voglio negare che esistano interessi che minacciano i nostri requisiti fondamentali in quanto specie, quelli che Habermas definisce interessi "ideologici".

Per Habermas, l'opposto dell'ideologia non è la verità o la conoscenza, ma quella particolare forma di razionalità "interessata" che chiamiamo *critica emancipatoria*. È nel nostro interesse sbarazzarci delle costrizioni inutili nel dialogo comune perché, se non lo facciamo, non potremo cogliere le verità che abbiamo bisogno di affermare. Una critica emancipatoria è una critica che ci rende consapevoli di queste costrizioni istituzionali e che può realizzarsi solo tramite l'autoriflessione collettiva. Esistono forme di conoscenza di cui abbiamo assoluto bisogno per essere liberi; e una critica emancipatoria, come il marxismo o il freudismo, è una forma di conoscenza

storicamente determinata, in cui “fatto” (inteso come conoscenza) e “valore” (inteso come interesse) non sono separabili: il paziente in cura psicoanalitica è interessato a impegnarsi in un processo di autoriflessione perché, senza questo tipo di conoscenza, resterà prigioniero delle sue nevrosi o psicosi. In parallelo, una classe o un gruppo oppresso, come abbiamo visto a proposito di Lukács, ha interesse nel comprendere la sua situazione sociale, poiché senza questa conoscenza di sé resterà vittima della situazione stessa.

Seguiamo ancora questa analogia. Le istituzioni sociali di dominio, per Habermas, assomigliano ai modelli di comportamento nevrotici, perché irrigidiscono la vita umana in una serie compulsiva di norme che bloccano l’accesso all’autoriflessione critica. In entrambi i casi dipendiamo da un potere ipostatizzato e siamo soggetti a costrizioni che, di fatto, sono culturali ma che pesano su di noi con tutta l’inesorabilità delle forze naturali. Gli istinti di gratificazione a cui queste istituzioni si oppongono vengono o sotterrati (è ciò che Freud chiama «repressione») o sublimati in visioni del mondo metafisiche e sistemi di valore ideali di qualunque tipo che aiutano a consolare o a compensare gli individui per le restrizioni reali che devono sopportare. Questi sistemi di valore servono quindi a legittimare l’ordine sociale, incanalando una dissidenza potenziale in forme illusorie; e questa, in sintesi, è la teoria freudiana dell’ideologia. Habermas, come lo stesso Freud, si sforza di mostrare che queste visioni del mondo idealizzate non sono illusioni *pure e semplici*: anche se in modo distorto, esse danno voce ad autentici desideri umani, e quindi nascondono un nucleo utopico. Ciò che adesso ci limitiamo a sognare si potrebbe realizzare in un futuro emancipato, quando lo sviluppo tecnologico libererà gli individui dalla schiavitù del lavoro.

Habermas considera la psicoanalisi come un discorso che vuole emanciparci dalla comunicazione sistematicamente distorta, e perciò ha un terreno in comune con la critica dell’ideologia. Il comportamento patologico, in cui le parole smentiscono le azioni, equivale approssimativamente alle “contraddizioni performative” dell’ideologia. Come un nevrotico può negare con veemenza un desiderio che nondimeno si manifesta, in forma simbolica, attraverso il suo corpo, così una classe dominante può proclamare la sua fede nella libertà, e al tempo stesso ostacolarla nella pratica concreta. Interpretare questi discorsi deformati non

significa solo tradurli in altri termini, ma anche ricostruirne le condizioni di possibilità e rintracciare ciò che Habermas chiama «le condizioni genetiche del non significato»[127]. Non basta decifrare un testo deformato: bisogna spiegare le cause della deformazione testuale. Habermas lo chiarisce con insolita forza: «Le mutilazioni (del testo) hanno significato in sé»[128]. Il problema non è solo decifrare un linguaggio afflitto da discrepanze, ambiguità e nonsensi; il problema è soprattutto spiegare quali forze sono all'opera, forze di cui le oscurità testuali sono l'inevitabile corollario. «Le incrinature del testo», scrive Habermas, «sono luoghi in cui ha prevalso con la forza un'interpretazione estranea all'io, benché prodotta dal sé […]. Il risultato è che questo io si autoinganna riguardo alla sua identità nelle strutture simboliche che consciamente produce»[129].

Analizzare una forma di comunicazione sistematicamente distorta, che si tratti di un sogno o di un'ideologia, significa rivelare come le sue lacune, le ripetizioni, le elisioni e gli equivoci siano in sé significative. Marx riassume così la questione nella *Teoria del plusvalore*: «Le contraddizioni di Adam Smith sono significative perché implicano dei problemi che egli non risolve ma rivela nell'atto stesso di contraddirsi»[130]. Se possiamo mettere a nudo le condizioni sociali che costringono un particolare discorso a certi inganni e travestimenti, possiamo ugualmente esaminare i desideri repressi che provocano alterazioni nel comportamento di un paziente nevrotico oppure nel testo di un sogno. Sia la psicoanalisi che la "critica dell'ideologia", in altre parole, focalizzano l'attenzione sui punti di intersezione tra *significato* e *forza*. Nell'ambito della vita sociale, occuparsi esclusivamente del significato, come fa l'ermeneutica, non basta a rivelare i reconditi interessi di potere che plasmano dall'interno questi significati. Nella vita psichica, concentrarsi solo su ciò che Freud chiama il «contenuto manifesto» del sogno ci renderà ciechi di fronte al "lavoro onirico" vero e proprio, in cui le forze dell'inconscio agiscono più segretamente. Il sogno e l'ideologia sono, da questo punto di vista, testi "doppiati", intersezioni di segni e potere; quindi, accettare il valore apparente di un'ideologia sarebbe abboccare all'amo di quella che Freud chiama la «revisione secondaria», cioè la versione più o meno coerente del testo onirico che il sognatore fornisce quando si sveglia. In entrambi i casi, *ciò* che viene prodotto deve essere

analizzato in termini di condizioni di produzione; e fin qui gli argomenti di Freud hanno molto in comune con *L'ideologia tedesca.* Se i sogni mascherano le motivazioni inconsce sotto una veste simbolica, altrettanto fanno i testi ideologici.

Questo ci suggerisce un'ulteriore analogia tra psicoanalisi e studio dell'ideologia, che Habermas non analizza a sufficienza. Freud descrive il sintomo nevrotico come una «formazione di compromesso», dato che, all'interno della sua struttura, coesistono con difficoltà due forze antagoniste. Da un lato c'è il desiderio inconscio che tenta di esprimersi, dall'altro c'è il potere censorio dell'ego che cerca di respingere questo desiderio nell'inconscio. Perciò il sintomo nevrotico, come il testo onirico, si rivela e si nasconde al tempo stesso. Ma si comportano così anche le ideologie dominanti, per quanto non possano essere ridotte a semplici "travestimenti". L'ideologia borghese della libertà e dell'autonomia individuale non è pura finzione: al contrario, in altri tempi ha significato una vittoria politica reale su un feudalesimo brutale e repressivo, ma serve pure a mascherare la natura oppressiva della società borghese. La "verità" di questa ideologia, come quella del sintomo nevrotico, non sta né nella rivelazione né nell'occultamento, ma nell'unità contraddittoria che i due aspetti producono. Il problema non è solo eliminare il travestimento per rivelare la verità, proprio come l'autoinganno di un individuo è qualcosa di più di una "forma" che assume. Ciò che è rivelato prende il posto di ciò che è nascosto, e viceversa.

I marxisti parlano spesso di «contraddizioni ideologiche» e di «contraddizioni nella realtà» (benché il significato di quest'ultima espressione sia materia di dibattito tra loro). Si potrebbe pensare che le contraddizioni ideologiche "riflettano" o "corrispondano" in qualche modo alle contraddizioni sociali. Ma di fatto la situazione è molto più complessa. Partiamo dal presupposto che esista una contraddizione "reale" nella società capitalistica tra la libertà borghese e i suoi effetti oppressivi. Il discorso ideologico della libertà borghese può essere definito come contraddittorio; ma non lo è, perché riproduce la "reale" contraddizione in questione. Invece, l'ideologia tenderà a rappresentare gli aspetti positivi di questa libertà, mascherando, reprimendo o dislocandone i corollari più detestabili; ed è probabile che questo lavoro di mascheramento o di repressione, come accade con i sintomi nevrotici, interferisca dall'interno con ciò che viene

realmente espresso. Si potrebbe affermare, allora, che la natura ambigua e contraddittoria dell’ideologia deriva proprio dal fatto che *non* riproduce fedelmente la contraddizione reale; se lo facesse veramente, non sapremmo se definire o no questo discorso come “ideologico”.

C’è un ultimo parallelo tra ideologia e disturbi psichici che possiamo esaminare brevemente. Un comportamento nevrotico, secondo Freud, non si limita a *manifestare* un problema implicito, ma è in realtà un modo di faci i conti. È per questo che Freud può parlare di nevrosi come del confuso baluginare di una soluzione a ciò che è distorto. Il comportamento nevrotico è una *strategia* per “affrontare” e risolvere, anche se a livello immaginario, dei conflitti autentici. Il comportamento non è un riflesso passivo di questo conflitto, ma un modo attivo, benché mistificato, di combatterlo. Lo stesso si può dire delle ideologie, che non sono semplici e inerti sottoprodotti delle contraddizioni sociali ma strategie utili a contenerle, controllarle e, sempre a livello immaginario, risolverle. Etienne Balibar e Pierre Macherey hanno affermato che le opere letterarie non si limitano a “prendere” le contraddizioni ideologiche allo stato grezzo per poi risolverle sul piano simbolico. Questa soluzione è possibile perché le contraddizioni in questione sono state elaborate e trasformate per apparire potenzialmente dissolte all’interno dell’opera letteraria[131]. Il discorso vale anche per quello ideologico in quanto tale, che opera sui conflitti cercando di “ammorbidirli”, mascherarli e dislocarli, proprio come il lavoro onirico modifica i “contenuti latenti” del sogno. Si potrebbero attribuire al linguaggio ideologico alcune operazioni che l’inconscio compie sui “materiali grezzi”: condensazione, dislocazione, elisione, trasferimento di affettività, considerazioni sulla rappresentabilità simbolica e così via. Lo scopo di questo lavoro, in entrambi i casi, è riformulare il problema sotto forma di soluzione potenziale.

Qualunque parallelo tra psicoanalisi e critica dell’ideologia non può che essere imperfetto. In primo luogo, Habermas stesso tende a sottovalutare che la cura psicoanalitica avviene più grazie al drammatico transfer tra analista e paziente che tramite l’autoriflessione. E non è facile escogitare una precisa analogia politica di questo fenomeno. Inoltre, come ha sottolineato Russell Keat, l’emancipazione provocata dalla psicoanalisi riguarda il ricordo o l’”elaborazione” di materiali repressi, mentre

l'ideologia non è tanto un problema di qualcosa che abbiamo *dimenticato* quanto piuttosto di qualcosa che non abbiamo mai saputo[132]. Infine, notiamo che il discorso nevrotico secondo Habermas è una sorta di idioma simbolico privato svincolato dalla dimensione pubblica, mentre la "patologia" del linguaggio ideologico appartiene pienamente al suo dominio pubblico. L'ideologia, come avrebbe detto Freud, è una sorta di psicopatologia della vita quotidiana - un sistema di falsificazione talmente pervasivo da cancellare ogni sua traccia e presentarsi sotto le spoglie della normalità.

A differenza di Lukács, Adorno dà poco spazio al concetto di coscienza reificata, considerandolo un residuo idealista. L'ideologia, per lui come per l'ultimo Marx, non è tanto un problema di coscienza quanto di strutture materiali dello scambio delle merci. Anche Habermas pensa che un'enfasi eccessiva sulla coscienza appartenga a un'antiquata «filosofia del soggetto» e si occupa invece del terreno per lui più fecondo del discorso sociale.

Il filosofo marxista francese Louis Althusser è altrettanto diffidente verso la dottrina della reificazione, benché lo sia per ragioni diverse da quelle di Adorno[133]. Secondo Althusser, la reificazione, come l'alienazione, presuppone un'"essenza umana" vittima di un processo di estraniazione; e poiché Althusser è un marxista rigidamente "antiumanista", refrattario a ogni idea di "umanità essenziale", è difficile che possa fondare la sua teoria dell'ideologia su presupposti "ideologici". E non può fondarla nemmeno sul concetto di "visione del mondo", perché oltre a essere antiumanista è anche antistoricista, scettico verso l'idea di "soggetto di classe" e fermamente convinto che la scienza del materialismo storico sia indipendente dalla coscienza di classe. La sua teoria dell'ideologia, di grande forza e originalità, nasce dalla combinazione della psicoanalisi lacaniana con gli aspetti meno storicistici dell'opera di Gramsci; ed è la teoria che troviamo espressa nel suo celebre saggio "Ideologia e apparati ideologici di Stato" oltre che nei frammenti sparsi della sua opera *Per Marx*[134]. Althusser ritiene che ogni pensiero si possa ricondurre a una "problematica" inconscia implicita in esso. Una problematica, come l'"episteme" di Michel Foucault, è una particolare organizzazione di categorie che, in ogni epoca storica, costituisce il limite di ciò che siamo in grado di esprimere e concepire. Una

problematica non è in sé “ideologica”: essa include ad esempio il discorso scientifico, che secondo Althusser è privo di tare ideologiche. Ma è possibile parlare della problematica di una specifica ideologia o di un insieme di ideologie; e farlo significa riferirsi a una struttura implicita di categorie organizzate in modo tale da escludere la possibilità di certi concetti. Una problematica ideologica ruota attorno a certi silenzi ed elisioni eloquenti; e funziona in modo tale da presupporre certi tipi di risposta alle questioni che solleva. La sua struttura fondamentale è chiusa, circolare e autoreferenziale: se ci si muove in essa, si ritorna sempre al già noto, di cui ciò che è ignoto è solo un’estensione o una ripetizione. Le ideologie non possono mai essere prese di sorpresa perché, come un avvocato in tribunale che dà l’imbeccata al testimone su cosa dire, la risposta giusta viene suggerita dal modo in cui vengono poste le domande. Invece la problematica scientifica è aperta: può essere “rivoluzionata” quando spuntano nuovi oggetti scientifici e si apre un nuovo orizzonte di questioni. La scienza è un’attività di reale esplorazione, mentre le ideologie danno un’impressione di dinamismo ma sono ostinatamente immobili.

In controtendenza rispetto al marxismo occidentale[135], Althusser insiste su una distinzione rigorosa tra “scienza”, o teoria (concetto che include la teoria marxista), e “ideologia”. La prima non deve essere considerata come espressione della seconda, *à la manière* degli storicisti; al contrario, è un lavoro specifico con i suoi protocolli e le sue procedure, separato dall’ideologia da ciò che Althusser chiama una «rottura epistemologica». Mentre lo storicismo marxista ritiene che sia la pratica storica a rendere valida o non valida la teoria, Althusser pensa che le teorie sociali, come la matematica, siano sottoposte a verifica da metodi interni a esse. Le affermazioni teoriche sono vere o false a prescindere da chi le enuncia e per quali ragioni storiche lo fa, oltre che dalle condizioni storiche che le producono.

Un’opposizione così assoluta tra scienza e ideologia oggi trova pochi sostenitori, e ovviamente è soggetta a un gran numero di valide critiche. Separare nettamente la scienza dall’ideologia significa far fuori l’ambito della coscienza “pratica”, cioè affermazioni come «sta piovendo» o «vuoi un passaggio?», che non sono né scientifiche né ideologiche. In effetti Althusser equipara l’opposizione tra scienza e ideologia all’opposizione tra

verità ed errore, benché nei suoi *Elementi di autocritica* riconosca la natura squisitamente "teorica" di questa posizione[136]. Questa omologia non funziona per vari motivi. Intanto perché l'ideologia, come abbiamo visto, non è solo errore; inoltre, come sottolinea Barry Barnes, gli interessi ideologici, anche se discutibili, possono contribuire al progresso scientifico. (Barnes cita il caso della scuola di statistica di Karl Pearson, che malgrado le sue sinistre idee eugenetiche condusse un valido lavoro scientifico)[137]. Inoltre, la scienza stessa è un continuo processo di prova ed errore. Non tutte le ideologie sono erronee, e non tutti gli errori sono ideologici. La scienza può avere una funzione ideologica, come quella che Marx attribuiva al lavoro dei primi economisti politici e che Lenin assegnava alla scienza marxista in qualità di ideologia del proletariato rivoluzionario. Di certo Marx considerava scientifico il lavoro degli economisti politici borghesi e capace in una certa misura di smascherare le apparenze della società capitalistica; ma pensava pure che, in alcuni passaggi cruciali, questo lavoro fosse frenato da interessi ideologici e che quindi fosse scientifico e ideologico al tempo stesso. La scienza non è *riducibile* all'ideologia: non si capisce come la ricerca sul pancreas possa essere nient'altro che l'espressione degli interessi borghesi, o come la topologia algebrica contribuisca a legittimare lo stato capitalistico. Ma essa è profondamente imbevuta di ideologia, sia nel senso più neutrale del termine, cioè come modo di vedere socialmente determinato, che in quello, decisamente peggiorativo, di mistificazione. Nella società capitalistica moderna, la specificità ideologica della scienza non consiste in questa o quella ipotesi particolare, ma nel fenomeno sociale nella sua interezza. La scienza in sé, ovvero il trionfo di una concezione strumentale e tecnologica del mondo, è parte fondamentale della legittimazione ideologica della borghesia, che è in grado di tradurre questioni morali e politiche in questioni tecniche risolvibili dai calcoli degli esperti. Non c'è bisogno di negare il contenuto autenticamente cognitivo di molti discorsi scientifici per affermare che la scienza è un potente mito moderno. Perciò, Althusser sbaglia nel considerare ogni ideologia come «prescientifica», ovvero come un insieme di pregiudizi e superstizioni con i quali la scienza rompe in modo netto.

È comunque importante combattere certi travisamenti di questa tesi. Nel suo fondamentale saggio sull'ideologia, Althusser non dice che l'ideologia

è inferiore per certi aspetti alla conoscenza teorica, o che si tratta di una conoscenza inferiore e più confusa; a rigor di termini, non è affatto una conoscenza. L'ideologia indica per Althusser un regno di "relazioni vissute" piuttosto che una conoscenza teorica; affermare che queste relazioni vissute siano inferiori alla conoscenza scientifica non ha più senso di quanto ne abbia dire che sentirsi ribollire il sangue è in qualche modo inferiore alla misurazione della pressione sanguigna. L'ideologia non è un problema di verità o falsità più di quanto non lo siano sorridere o fischiettare. La scienza e l'ideologia sono semplicemente registri diversi, e incommensurabili tra loro, dell'essere. *Questa* formula non implica una connotazione negativa dell'ideologia, non più di quanto lo sia l'"esperienza" stessa. Scrivere un trattato marxista sulla politica mediorientale, secondo Althusser è un progetto scientifico; ma non è necessariamente più importante dell'azione ideologica di gridare: «Abbasso gli imperialisti!»; anzi, in certe circostante è decisamente meno importante.

La distinzione althusseriana tra scienza e ideologia è di natura epistemologica, non sociologica. Althusser non afferma che una ristretta élite di intellettuali ha il monopolio della verità assoluta mentre le masse si dibattono di qua e di là in una sorta di pantano ideologico. Al contrario: un intellettuale borghese può vivere nell'empireo ideologico e un lavoratore consapevole può essere un teorico eccellente. Non facciamo che attraversare di continuo la frontiera che separa la teoria dall'ideologia: una donna può scandire slogan femministi la mattina (pratica ideologica, secondo Althusser) e vergare un saggio sul patriarcato la sera (attività teorica). Né Althusser ritiene che la teoria sia fine a se stessa. Per lui, come per qualsiasi marxista, la teoria esiste prima di tutto in vista della pratica politica; egli ritiene che la sua verità o falsità non sia *determinata* da quel tipo di pratica, e in quanto forma di lavoro dotata di proprie condizioni di esistenza deve esserne tenuta distinta.

Inoltre, se i metodi della ricerca teorica le sono peculiari, i suoi materiali non lo sono altrettanto. La teoria lavora, tra le altre cose, sull'ideologia; e nel caso del materialismo storico questo significa l'esperienza politica reale della classe operaia, esperienza dalla quale - per Althusser come per Lenin - il teorico non smette mai di imparare. Infine, benché la teoria sia garante della sua stessa verità, non è un dogma metafisico. Ciò che distingue un'affermazione scientifica da una ideologica è che la prima può sempre

essere sbagliata. Un'ipotesi scientifica è sempre falsificabile, in linea di principio; mentre slogan come «riprendiamoci la notte!» o «viva la patria!» sono difficilmente falsificabili.

Quindi, Althusser non è certo quell'austero sacerdote del terrorismo teorico deriso da un astioso E.P. Thompson in *The Poverty of Theory*[138]. Successivamente, Althusser attenuerà la drasticità della sua antitesi scienza/ideologia, sostenendo che lo stesso Marx riuscì a iniziare la sua attività scientifica solo dopo aver assunto una «posizione filoproletaria» in politica[139]. Tuttavia non abbandona l'idea che, a rigor di termini, solo il discorso scientifico costituisca una reale conoscenza, né la convinzione che la conoscenza non sia storica in nessun senso. Althusser si rifiuta di ammettere che le categorie tramite le quali pensiamo siano prodotti storici. Una cosa è rifiutare la tesi storicista secondo la quale la teoria sarebbe "espressione" delle condizioni storiche (una tesi che tende a sopprimere la specificità dei procedimenti teorici). Altra cosa è sostenere che la teoria sia del tutto indipendente dalla storia o che si convalidi da sé. Il pensiero magico e la teologia scolastica sono corpus di dottrine rigorose e coese, ma probabilmente Althusser non li metterebbe allo stesso livello del materialismo storico.

Credere che le circostanze storiche condizionino la nostra conoscenza è ben diverso dal credere che la validità di ciò che riteniamo vero sia *riducibile* ai nostri interessi storici. Il secondo caso, come vedremo nel prossimo capitolo, è quello di Friedrich Nietzsche; e malgrado le teorie di Althusser sulla conoscenza e sulla storia siano quanto di più lontano da Nietzsche si possa immaginare, almeno in un senso le sue tesi principali a proposito dell'ideologia debbono qualcosa alla sua influenza. Per Nietzsche, ogni azione umana è una sorta di finzione: essa prevede un agente umano coerente e autonomo (condizione che Nietzsche considera un'illusione); implica che le idee e le convinzioni in base alle quali agiamo abbiano una solida base (e per Nietzsche così non è); e presume che gli effetti delle nostre azioni possano essere calcolati razionalmente (secondo Nietzsche, questa sarebbe un'altra triste illusione). Per Nietzsche, l'azione è un'enorme, anche se necessaria, ipersemplificazione dell'insondabile complessità del mondo, che non può coesistere con la riflessione. Agire significa comunque reprimere o sospendere la riflessività, subire

un’amnesia autoindotta, un oblio. Quindi, quando agiamo, le “vere” condizioni della nostra esistenza devono necessariamente essere assenti dalla nostra coscienza. Questa assenza è, per così dire, strutturale e determinata, non una semplice distrazione, così come per Freud il concetto di inconscio indica che le forze costitutive del nostro essere non possono manifestarsi a livello della coscienza. Diventiamo agenti consapevoli solo grazie a certe mancanze, repressioni o omissioni alle quali nessuna autoriflessione può porre rimedio. Il paradosso dell’animale-uomo è che diventa soggetto solo sulla base di una traumatica repressione delle forze che hanno contribuito al suo farsi.

L’antitesi althusseriana tra teoria e ideologia procede grossomodo lungo queste direttive. Si potrebbe azzardare una prima ipotesi, per quanto rozza e approssimativa: per Nietzsche teoria e pratica sono in conflitto perché nutre un sospetto irrazionale verso la prima, mentre per Althusser sono discordanti perché nutre un pregiudizio razionale verso la seconda. Per Althusser ogni azione, compresa l’insurrezione socialista, viene compiuta nell’ambito dell’ideologia; solo l’ideologia dispensa agli uomini quel tanto di illusoria e precaria coerenza che li trasforma in agenti sociali. Dallo sconfortante punto di vista della teoria, il soggetto non ha autonomia né consistenza: è solo il prodotto sovradeterminato di questa o di quella struttura sociale. Ma visto che non avremmo granché voglia di alzarci dal letto se avessimo questa verità sempre in mente, essa deve sparire dalla nostra coscienza “pratica”. È proprio in questo senso che, sia per Althusser che per Freud, il soggetto è il prodotto di una struttura che deve necessariamente essere cancellata nel momento della “soggettivazione”.

Si può capire, quindi, perché per Althusser teoria e pratica debbano essere in conflitto, con scandalo del marxismo classico che insiste sull’esistenza di un rapporto dialettico tra le due. Ma si capisce meno cosa *significhi* questa discrepanza. Dire che non si può agire e insieme teorizzare sarebbe come dire che non si può suonare la *Sonata al chiaro di luna* e analizzarne la struttura musicale al tempo stesso; o che mentre si parla non si possono conoscere le regole grammaticali del discorso. Ma questo non è molto più significativo rispetto al dire che non si può contemporaneamente masticare una banana e suonare la cornamusa; non ha alcuna rilevanza *filosofica.* Non è come dire, *à la* Nietzsche, che ogni azione implica una certa ignoranza delle condizioni che l’hanno resa possibile. Il problema di

questa tesi, almeno per un marxista, è che sembra sbaragliare la possibilità di una pratica ispirata a una teoria; possibilità che un leninista ortodosso come Althusser sarebbe poco propenso a escludere. Dire che si agisce in base a una teoria non è come immaginare di praticare un'intensa attività teorica proprio mentre si stanno chiudendo i cancelli di una fabbrica in faccia alla polizia. Una comprensione teorica deve realizzarsi nella pratica, ma solo tramite la mediazione dell'ideologia, delle "finzioni vissute" degli attori coinvolti. Si tratterà di una forma di comprensione radicalmente diversa da quella dello studioso immerso nei suoi studi, perché secondo Althusser implica un'inevitabile dose di non riconoscimento.

A non essere riconosciuto, nell'ideologia, non è il mondo, visto che l'ideologia non riguarda affatto la conoscenza o la mancata conoscenza della realtà. Il non riconoscimento in questione è essenzialmente un mancato riconoscimento *di sé* imputabile alla dimensione "immaginaria'' dell'esistenza umana. "Immaginario", qui, non va inteso come "irreale" ma come "riguardante un'immagine": mi riferisco al saggio di Jacques Lacan "Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'*io*", nel quale egli sostiene che il bambino, di fronte alla sua immagine allo specchio, ha un attimo di giubilo nel non riconoscere il suo attuale stato di scoordinamento fisico, immaginando che il proprio corpo sia più equilibrato di quanto non sia[140]. In questa condizione immaginaria, non si sviluppa nessuna distinzione tra soggetto e oggetto; il bambino si identifica con la sua immagine e si sente sia dentro che di fronte allo specchio, così che soggetto e oggetto si confondono incessantemente. Allo stesso modo, in ambito ideologico il soggetto trascende il suo vero stato di dispersione e di dislocazione e trova un'immagine di sé tranquillizzante e coerente riflessa allo "specchio" di un discorso ideologico dominante. Armato di questo sé immaginario, che per Lacan è causa di alienazione del soggetto, egli è in grado di agire in modi socialmente appropriati.

L'ideologia può essere perciò definita come «una rappresentazione dei rapporti immaginari tra gli individui e le loro reali condizioni d'esistenza». Nell'ideologia, scrive Althusser, «gli uomini esprimono non i loro rapporti con le loro condizioni di esistenza, ma il *modo* in cui vivono i loro rapporti con le loro condizioni di esistenza, la qual cosa suppone al tempo stesso un rapporto reale e un rapporto "vissuto", "immaginario". […] Nell'ideologia

il rapporto reale è inevitabilmente investito nel rapporto immaginario»[141]. L'ideologia esiste solo nell'essere umano e attraverso di lui; dire che il soggetto abita l'immaginario significa affermare che egli riconduce continuamente il mondo a se stesso. L'ideologia è soggettocentrica o "antropomorfa": ci fa vedere il mondo come naturalmente orientato verso noi stessi e "dato" spontaneamente al soggetto che, a sua volta, sente di essere parte necessaria di quella realtà. Attraverso l'ideologia, afferma Althusser, la società ci "interpella", ci sceglie per il nostro valore irripetibile e ci chiama per nome. Essa alimenta l'illusione di non potercela fare senza di noi, proprio come il bambino crede che, se svanisse *lui*, il mondo svanirebbe con lui. "Differenziandoci", trascegliendoci dalla massa degli individui e rivolgendo il suo volto benigno verso di noi, l'ideologia ci trasforma in individui.

Dal punto di vista della scienza marxista questa è un'illusione, mentre la dura verità è che la società non ha affatto bisogno di me. Ha bisogno di *qualcuno* per occupare il mio ruolo all'interno del processo di produzione, ma non c'è motivo perché quel qualcuno debba essere io. La teoria è consapevole del segreto che la società non ha affatto un "centro", essendo solo un assemblaggio di "strutture" e di "regioni"; ed è ugualmente consapevole che l'essere umano è altrettanto decentrato e si limita a sostenere queste strutture. Ma perché la vita sociale sia dotata di scopo, queste sgradevoli verità debbono essere dissimulate sul piano dell'immaginario. In questo senso, l'immaginario è falso: nasconde ai nostri occhi il reale funzionamento degli uomini e delle società. Ma non è falso nel senso che comporta una mistificazione arbitraria, dal momento che è una dimensione indispensabile dell'esistenza sociale, al pari della politica o dell'economia. E non è falsa nella misura in cui investe i modi *reali* in cui viviamo il rapporto con le nostre condizioni sociali.

Ci sono molti problemi logici legati a questa teoria. Per prima cosa, come fa l'individuo a riconoscere e a rispondere al "richiamo" che fa di lui un soggetto, se non è ancora soggetto? La risposta, il riconoscimento, la comprensione non sono facoltà soggettive? E quindi, non sarà necessario essere già un soggetto per diventarlo? Per assurdo, il soggetto dovrebbe essere precedente alla propria esistenza. Consapevole di questo rompicapo, Althusser sostiene che noi siamo «sempre-e-già», anche nell'utero: il nostro

arrivo è, per così dire, preparato da sempre. Ma se ciò è vero, allora è difficile capire che senso abbia questa insistenza sul momento del "richiamo", almeno che non si tratti semplicemente di una comoda finzione. Senza contare che l'idea che siamo soggetti "centrati" anche allo stato di embrioni è piuttosto bizzarra. Da un altro versante, la teoria incappa in tutti i problemi di una nozione di identità basata sull'autoriflessione. Come può il soggetto riconoscere la propria immagine allo specchio, se prima non riconosce se stesso? Il fatto di guardare nello specchio e di riconoscere se stessi nell'immagine riflessa non è né ovvio né naturale. Non ci vorrebbe qui un soggetto terzo e superiore, che confronti il soggetto reale con il suo riflesso e stabilisca che sono identici? E questo soggetto superiore come è giunto a identificare se stesso?

La teoria dell'ideologia di Althusser contiene almeno due fraintendimenti cruciali degli scritti psicoanalitici di Jacques Lacan; fatto non sorprendente, vista l'oscurità sibillina di quest'ultimo. Per prima cosa, il soggetto immaginario di Althusser corrisponde all'Io lacaniano, che secondo la teoria psicoanalitica è solo la punta dell'iceberg del sé. Per Lacan, nell'immaginario l'Io costituisce un'entità unica; il soggetto "nella sua interezza" è l'effetto diviso e mancante dell'inconscio, che appartiene sia all'ordine "simbolico" che a quello immaginario. Il risultato di questo fraintendimento è che il soggetto di Althusser è molto più stabile e coerente di quello di Lacan, poiché al posto dell'inconscio scalmanato c'è il sobrio Io. Per Lacan, la dimensione immaginaria del nostro essere è attraversata da un desiderio insaziabile, il che presuppone un soggetto decisamente più volubile e turbolento delle entità equilibrate di Althusser. Le implicazioni politiche di questo fraintendimento sono evidenti: eliminare il desiderio dal soggetto significa stemperarne la portata rivoluzionaria, ignorando i modi in cui esso possa ottenere il posto assegnatogli nell'ordine sociale solo ambiguamente e precariamente. In effetti, Althusser ha creato un'ideologia dell'Io piuttosto che del soggetto; e in questo travisamento è insito un certo pessimismo politico. A questo fraintendimento ideologico a proposito del soggetto "piccolo" o individuale, corrisponde un'interpretazione faziosa del "grande" Soggetto, ovvero dei significanti ideologicamente dominanti con i quali gli individui si identificano. Nella lettura di Althusser, questo Soggetto sembrerebbe corrispondere al Super-io freudiano, quel potere censorio che spinge all'obbedienza; nell'opera di Lacan questo ruolo è

svolto dall’Altro, cioè dall’intero ambito del linguaggio e dell’inconscio. Dal momento che questo, secondo Lacan, è un campo notoriamente infido in cui niente sta al suo posto, i rapporti tra esso e il soggetto sono decisamente più complessi e delicati di quanto sembrerebbe suggerire il modello di Althusser[142]. Una volta di più, le implicazioni politiche di questo fraintendimento sono pessimistiche: se il potere che ci soggioga è singolare e autoritario, molto più simile al Super-io freudiano che allo sfuggente e diviso Altro lacaniano, le possibilità di contrastarlo sono effettivamente remote.

Se il soggetto di Althusser fosse instabile e desiderante come quello di Lacan, allora interpellarlo sarebbe una faccenda più incerta e contraddittoria di quanto non lo sia realmente. «L’esperienza dimostra», scrive Althusser con solenne banalità, «che l’azione dell’interpellare non manca mai il suo bersaglio: che si tratti di un appello verbale o di un fischio, l’interpellato riconosce sempre che è lui a essere realmente chiamato»[143]. Il fatto che gli amici di Louis Althusser non fraintendano le sue grida di saluto per strada è considerata la prova irrefutabile che il richiamo ideologico funziona sempre. Ma è proprio così? Cosa accade se non riconosciamo e non rispondiamo alla chiamata del Soggetto? Cosa accade se rispondiamo: «Spiacente, sono la persona sbagliata»? Per Lacan, è evidente che dobbiamo essere interpellati da un soggetto: l’alternativa sarebbe uscire al di fuori dall’ordine simbolico per cadere nella psicosi. Ma non si capisce perché dovremmo accettare sempre l’identificazione sociale di noi come soggetto *particolare.* Althusser collega la necessità di un’identificazione “generale” alla nostra sottomissione a specifiche regole sociali. Dopo tutto, possiamo essere “interpellati” in molti modi diversi, e ci sono modi più piacevoli di altri. Si può essere madre, metodista, casalinga e sindacalista al tempo stesso, ma non c’è ragione di presumere che queste varie forme di partecipazione ideologica siano in accordo reciproco. Il modello di Althusser è troppo monistico e sorvola sul fatto che i soggetti possono essere messi in relazione ideologicamente in modi diversi e contraddittori tramite discorsi che non hanno in sé nessuna evidente coerenza unitaria.

Come sostiene Peter Dews, il grido con cui il Soggetto ci saluta può sempre essere *interpretato*; e non abbiamo nessuna sicurezza di farlo in modo “appropriato”[144]. Come posso sapere con certezza cosa mi si chiede,

che sono proprio *io* a essere interpellato, che il Soggetto ha identificato proprio me? E dal momento che per Lacan non sono mai del tutto presente come “soggetto intero” in tutte le mie risposte, come è possibile che la mia adesione al richiamo venga considerata “autentica”? Inoltre, se la reazione dell’Altro è legata alla mia reazione a quello, come vorrebbe Lacan, allora la situazione è ancora più precaria. Nel cercare il riconoscimento dell’Altro, sono guidato da questo stesso desiderio a fraintenderlo, a coglierne la dimensione immaginaria; perciò, il fatto che qui sia in azione il desiderio - fatto ignorato da Althusser - significa che non posso comprendere realmente il Soggetto e il suo richiamo, proprio come esso non può mai sapere se ho “veramente” risposto alla sua invocazione. Nell’opera di Lacan, l’Altro indica proprio la natura in definitiva imperscrutabile di tutti gli individui. Nessun altro *particolare* può darmi la conferma che cerco della mia identità, dal momento che il mio desiderio di questa conferma andrà sempre “al di là” di questa figura; e descrivere l’altro come Altro è il modo in cui Lacan esprime questa verità.

Il pessimismo politico della teoria di Althusser appare evidente nella sua idea di come nasce il soggetto. La parola “soggetto” significa letteralmente “ciò che sta sotto”, nel senso di fondamento ultimo; e nel corso della storia della filosofia ci sono stati molti candidati a questa funzione. È solo in età moderna che il soggetto individuale diventa fondativo. Ma si può fare in modo, con un gioco di parole, che “ciò che sta sotto” diventi “ciò che è represso”; e parte della teoria althusseriana ruota intorno a questo slittamento verbale. Essere “soggetti” significa essere “assoggettati”: diventiamo degli esseri umani “liberi” e “autonomi” proprio sottomettendoci obbedienti al Soggetto, o alla Legge. Una volta “interiorizzata” e fatta nostra questa legge, cominciamo a metterla in pratica spontaneamente e senza discutere. Funzioniamo automaticamente, commenta Althusser, senza bisogno di una supervisione costante e coatta; e scambiamo per libertà questa miserevole condizione. Per dirla con il filosofo che sta dietro tutta l’opera di Althusser, Baruch Spinoza, gli uomini e le donne «lottano per la loro schiavitù come se stessero lottando per la loro liberazione» (prefazione al *Tractatus theologico-politicus*). Il modello sotteso a questa tesi è la sottomissione dell’io freudiano al Super-io, fonte di ogni coscienza e autorità. Libertà e autonomia, allora, sarebbero pie illusioni: significano solo che la Legge è profondamente iscritta in noi e fa

tutt'uno così strettamente con i nostri desideri che la scambiamo per nostra libera iniziativa. Ma questo è solo un versante della teoria freudiana. Per Freud, come vedremo in seguito, l'io si ribella contro il suo autoritario padrone se le sue richieste diventano insopportabili; e l'equivalente politico di questo momento è l'insurrezione o la rivoluzione. La libertà, insomma, può trasgredire quella stessa Legge di cui è l'effetto; ma Althusser mantiene un silenzio eloquente su questo corollario, decisamente più incoraggiante della sua tesi. Per lui, come in maniera più evidente per Michel Foucault, la soggettività sarebbe solo una forma di autoincarcerazione; perciò da dove provenga la resistenza politica è una questione destinata a rimanere oscura. Ed è questo stoicismo di fronte a un potere apparentemente pervasivo o a una chiusura metafisica inesorabile che confluirà nella corrente del post-strutturalismo.

Nell'intera concezione althusseriana dell'ideologia risuona chiaramente una nota pessimistica; un pessimismo che Perry Anderson considera una costante del marxismo occidentale in quanto tale[145]. È come se la sottomissione all'ideologia che ci rende dei soggetti autonomi venga assicurata ancora prima che abbia avuto luogo. Essa funziona, commenta Althusser, «nella maggioranza dei casi, con l'eccezione dei "cattivi soggetti" che richiedono l'intervento di uno dei distaccamenti degli apparati (repressivi) di Stato»[146]. Un anno prima che Althusser pubblicasse queste parole, quei "cattivi soggetti" - un elemento marginale del suo testo - rischiarono di rovesciare lo Stato francese durante i tumulti politici del '68. Il suo saggio "Ideologia e apparati ideologici di Stato" è attraversato da una visibile tensione tra due versioni della questione radicalmente differenti[147]. Da un lato, egli riconosce di tanto in tanto che lo studio dell'ideologia debba iniziare dalla realtà della lotta di classe. Ciò che egli chiama apparati ideologici di Stato, ovvero scuola, famiglia, Chiesa, media e così via, sono luoghi di questo conflitto, teatri di scontro tra le classi sociali. Dopo aver sottolineato questo aspetto, comunque, il saggio sembra dimenticarsene, virando verso una concezione funzionalistica dell'ideologia, intesa come ciò che aiuta a "cementare" la formazione sociale e ad adattare gli individui alle sue richieste. Una tesi debitrice in parte del pensiero di Gramsci, ma anche molto vicina alle teorie più comuni della sociologia borghese. Dopo

aver sorvolato per circa trenta pagine sulla natura intrinsecamente conflittuale dell'ideologia, il saggio riprende all'improvviso questa prospettiva in un poscritto aggiunto frettolosamente. In altre parole, c'è uno iato tra ciò che Althusser sostiene a proposito della natura politica degli apparati ideologici, ovvero che sono il terreno della lotta di classe, e una concezione "sociologistica", politicamente molto più neutra, dell'ideologia.

Un approccio funzionalistico alle istituzioni sociali riduce la loro complessità materiale, facendone semplici puntelli di altre istituzioni e collocando il loro significato al di fuori di esse; un'idea chiaramente visibile nelle argomentazioni di Althusser. Perché è difficile immaginare che scuole, chiese, famiglie e media siano strutture *puramente* ideologiche il cui unico scopo è puntellare il potere dominante. La scuola può insegnare il senso civico e a onorare la bandiera, ma insegna pure a leggere, a scrivere e ad allacciarsi le stringhe delle scarpe, tutte cose che presumibilmente sono utili anche sotto il socialismo. Sua Santità sarebbe sorpreso di apprendere che la Chiesa in America Latina non faceva altro che sostenere il potere imperiale. La televisione diffonde i valori borghesi, ma ci dice anche come cucinare il curry, se domani nevicherà, e ogni tanto trasmette programmi sgraditi al governo. La famiglia è il teatro dell'oppressione, soprattutto per le donne e i bambini, ma ogni tanto propone dei valori e delle relazioni in contrasto con il mondo brutalmente indifferente del capitalismo monopolistico. Tutte queste istituzioni, in breve, sono contraddittorie al loro interno, e perseguono scopi sociali disparati; Althusser lo ricorda di tanto in tanto, ma altrettanto velocemente se ne scorda. Non tutti gli aspetti di questi apparati sono ideologici sempre e comunque: è fuorviante considerare la "sovrastruttura" ideologica come un regno fisso di istituzioni che operano in modo sempre uguale[148].

Secondo Althusser, queste istituzioni sono funzionali alla "base" economica della società. Il loro principale ruolo è dotare i soggetti delle forme di coscienza necessarie ad assumere le loro funzioni all'interno della produzione materiale. Ma questo modello di ideologia è sicuramente troppo economicistico e "tecnicistico", cosa di cui Althusser, nel suo poscritto al saggio, si dimostra ben consapevole. Esso non lascia spazio alle ideologie non classiste come il razzismo e il sessismo; e anche riguardo al classismo è decisamente riduttivo. Le ideologie politiche, religiose o di altro tipo, non

vengono esaurite dalle loro funzioni all'interno della vita economica. La teoria dell'ideologia di Althusser sembrerebbe oscillare dall'economico allo psicologico senza nessuna mediazione. Senza contare che soffre anche di una tara "strutturalista": la divisione sociale del lavoro è una struttura fatta di posizioni assegnate automaticamente a certe forme di coscienza, così che occupare una posizione significa assumere il tipo di soggettività appropriato. Che questo appiattisca la reale complessità della coscienza di classe, oltre a ignorare i suoi legami con le ideologie non di classe, è evidente. E come se ciò non bastasse, Althusser è stato anche accusato di commettere l'errore umanista di mettere sullo stesso piano soggetti umani e soggetti non umani visto che, dal punto di vista legale, anche le aziende e le autorità locali sono soggetti.

Malgrado i suoi limiti e difetti, la teoria dell'ideologia di Althusser rappresenta una svolta del pensiero marxista moderno. Ora l'ideologia non è più solo una deformazione o un falso riflesso, uno schermo che ci separa dalla realtà o un effetto automatico della produzione di merci. È un mezzo indispensabile alla produzione di soggetti umani. C'è un modo di produzione che ha per scopo la produzione di forme della soggettività stessa; una produzione materiale e storicamente variabile quanto quella di barrette di cioccolato o di automobili. L'ideologia non è *in primis* un problema di "idee": è una struttura che si impone senza necessariamente dover passare attraverso la coscienza. Dal punto di vista psicologico, non è tanto un sistema di idee quanto un insieme di immagini, simboli e concetti che "viviamo" a livello inconscio. Dal punto di vista sociologico, è una serie di pratiche materiali e di rituali (votare, fare il saluto militare, genuflettersi e così via) radicati nelle istituzioni materiali. Althusser trae da Gramsci questa idea di ideologia intesa come comportamento abituale più che come pensiero consapevole; ma la porta a un estremo quasi comportamentistico quando afferma che le idee del soggetto «*sono* le sue azioni materiali inserite in pratiche materiali, regolate da rituali materiali anch'essi definiti dall'apparato ideologico materiale»[149]. Non si cancella la coscienza ripetendo ipnoticamente la parola "materiale". Inoltre, sulla scia dell'opera di Althusser questo termine divenne estremamente inflazionato, perdendo buona parte del suo significato. Se *tutto* è "materiale", perfino il pensiero, allora la parola perde tutta la sua carica discriminante.

L'insistenza di Althusser sulla dimensione materiale dell'ideologia, ovvero il fatto che riguardi sempre istituzioni e pratiche concrete, è un valido antidoto alla "coscienza di classe" decisamente disincarnata di György Lukács; ma deriva anche dall'ostilità strutturalista verso la coscienza in quanto tale. Essa dimentica che l'ideologia è una questione di significato, e che il significato non è un fatto materiale quanto sanguinare o urlare. È vero che l'ideologia è più un fatto di sensazioni, immagini e reazioni istintive che di idee; ma è anche vero che le idee ne sono una parte importante, come dimostrano le "ideologie teoriche" di san Tommaso o di Adam Smith.

Se il termine "materiale" diventa eccessivamente inflazionato nelle mani di Althusser, lo stesso accade al concetto di ideologia stessa, che diventa identico all'esperienza vissuta, per quanto non ogni esperienza possa essere considerata ideologica. Così allargato, il concetto minaccia di perdere ogni preciso riferimento politico. Se amare Dio è ideologico, presumibilmente lo è anche amare il gorgonzola. Una delle affermazioni più controverse di Althusser, ovvero che l'ideologia è «eterna» e continuerà a esistere anche nella società comunista, deriva, a rigor di logica, da questo significato ampio della parola. Lì ci saranno esseri umani ed esperienze vissute, quindi ci sarà anche l'ideologia. L'ideologia è priva di storia, sostiene Althusser, con una formula ripresa dall'*Ideologia tedesca* ma adattata a scopi diversi. I suoi contenuti sono storicamente variabili, ma i suoi meccanismi strutturali rimangono costanti. In questo senso, è simile all'inconscio freudiano: i sogni sono i più diversi, ma il meccanismo del sogno rimane lo stesso sempre e ovunque. È difficile avere la controprova del fatto che l'ideologia sia immutabile nei suoi aspetti fondamentali; ma una prova efficace è il fatto che Althusser propone come teoria *generale* dell'ideologia qualcosa di caratteristico dell'epoca borghese. L'idea che la nostra libertà e autonomia risiedano nella sottomissione alla Legge ha origine nell'Europa illuminista. In che senso uno schiavo ateniese si considerasse libero, autonomo e irripetibile è un problema a cui Althusser non risponde. Se i soggetti ideologici funzionano "da soli", allora alcuni lo fanno più di altri.

L'ideologia è sempre con noi, come i poveri; anzi, per il marxismo ortodosso è scandaloso pensare che la teoria althusseriana durerà più di loro. L'ideologia è una struttura indispensabile alla vita di tutte le società storiche, che la "secernono" dal loro stesso corpo; e le società postrivoluzionarie non sarebbero diverse da questo punto di vista. Ma qui il

pensiero di Althusser oscilla tra tre diverse ipotesi sul ruolo dell'ideologia. La prima è, come abbiamo visto, essenzialmente politica: l'ideologia esiste per tenere fermi uomini e donne ai posti che la società di classe ha deciso per loro. Perciò, l'ideologia smetterebbe di esistere una volta abolite le classi; ma l'ideologia in senso più funzionalista o sociologico ovviamente sopravviverebbe. In un ordine sociale senza classi, l'ideologia realizzerebbe il suo scopo di adattare uomini e donne alle esigenze della vita sociale: è «indispensabile in qualunque società se gli uomini debbono essere educati, trasformati e dotati di tutte le risorse necessarie per rispondere alle esigenze delle loro condizioni di esistenza»[150]. Questa tesi, come abbiamo visto, deriva da questo significato indebitamente esteso della parola; ma le ideologie continueranno a esistere nella società postclassista anche per un altro, e diverso, motivo. In un futuro del genere, così come nel nostro presente, l'ideologia sarà necessaria a causa dell'inevitabile complessità e opacità dei processi sociali. Althusser smaschera come un errore umanista la speranza che sotto il comunismo questi processi potranno diventare trasparenti alla coscienza umana. I meccanismi dell'ordine sociale nel suo complesso possono essere noti solo in teoria; per quanto riguarda le vite degli individui, l'ideologia serve da "mappa" immaginaria della totalità sociale, così che possano orientarsi in essa. Questi individui possono anche avere accesso alla conoscenza scientifica della formazione sociale; solo che non possono esercitare questa conoscenza nel turbinio della vita quotidiana.

Questa tesi introduce un elemento inedito nel dibattito sull'ideologia. L'ideologia, questa è l'argomentazione, nasce da una situazione in cui la vita sociale è divenuta troppo complessa per essere colta nella sua totalità dalla coscienza quotidiana. Serve perciò un modello immaginario della realtà sociale, semplificato come può esserlo una mappa rispetto al territorio reale. È una tesi che risale almeno a Hegel, per il quale la Grecia antica era una società assolutamente trasparente per tutti i suoi membri. In età moderna, la divisione del lavoro, la frammentazione della vita sociale e la proliferazione dei linguaggi specialistici ci hanno espulso da quel paradiso terrestre, così che i legami nascosti della società sono accessibili esclusivamente alla ragione dialettica dei filosofi. La società, in termini settecenteschi, è divenuta "sublime": è un oggetto che non può essere *rappresentato*. Perché un popolo si orienti al suo interno, è indispensabile

costruire un mito che traduca la conoscenza teorica in termini più vividi e immediati. Scrive Hegel:

> Dobbiamo fondare una nuova mitologia, una mitologia al servizio delle Idee; deve essere una mitologia della *Ragione.* Finché non esprimeremo le Idee esteticamente, ovvero mitologicamente, il *popolo* non si interesserà ad esse; e viceversa, finché la mitologia non sarà razionale, il filosofo se ne vergognerà. Così, in definitiva, illuminato e non illuminato devono stringersi la mano: la mitologia deve diventare filosofica per rendere razionale il popolo, e il filosofo deve diventare mitologico per rendere sensibili i filosofi.[151]

Una visione in qualche modo parallela dell'ideologia è presente nell'opera dell'antropologo Clifford Geertz. Nel suo saggio "Ideologia come sistema culturale", Geertz afferma che le ideologie sorgono solo quando le logiche tradizionali e pre-riflessive che stanno dietro a un modo di vita si sono infrante, ad esempio sotto la pressione della dislocazione politica. Non potendo più affidarsi spontaneamente alla realtà sociale, in queste nuove condizioni gli individui hanno bisogno di una "mappa simbolica" o di un insieme di "immagini suggestive" che li aiutino a tracciare il loro percorso nella società e a orientare le loro azioni verso uno scopo. In altre parole, l'ideologia emerge quando la vita politica si svincola dalle sanzioni mitiche, religiose e metafisiche per essere rappresentata in modi più espliciti e sistematici[152].

Il mito di Hegel, allora, è l'ideologia di Althusser, almeno in una delle sue versioni. L'ideologia adatta gli individui alle loro funzioni sociali fornendo loro un modello immaginario dell'intero, debitamente schematizzato e romanzato. Poiché questo modello è più simbolico e affettivo che cognitivo, può fornire motivazioni all'azione che un semplice modello cognitivo non può dare. I comunisti del futuro avranno bisogno di questa finzione come tutti gli altri; ma nel frattempo, nella società di classe, essa serve anche a ostacolare la comprensione autentica del sistema sociale, costringendo gli individui ad accettare la loro posizione al suo interno. La funzione di "mappa immaginaria" dell'ideologia ricopre attualmente un ruolo sia politico che sociologico; una volta eliminato lo sfruttamento, l'ideologia sopravviverà nella sua dimensione "sociologica" e la mistificazione farà posto al *mito*. L'ideologia sarà ancora falsa, in un certo senso, ma la sua falsità non sarà più al servizio degli interessi dominanti.

Ho detto che Althusser non intende l'ideologia in senso peggiorativo; ma questa affermazione va ridimensionata. I suoi testi in realtà sono discontinui a questo proposito. A volte definisce esplicitamente l'ideologia come falsa e illusoria, con buona pace di quei commentatori che pensano che abbia abbandonato queste nozioni epistemologiche[153]. Le mappe immaginarie delle finzioni ideologiche sono false dal punto di vista della conoscenza teorica, nel senso che danno un'immagine sbagliata della società. Non si tratta qui semplicemente di non riconoscimento *di sé*, com'era nel caso del soggetto immaginario. Ma da un altro punto di vista questa falsità è assolutamente necessaria e svolge una funzione sociale di vitale importanza. Perciò, benché l'ideologia sia falsa, non lo è in senso *peggiorativo*. Dobbiamo protestare quando questa falsità viene utilizzata per riprodurre rapporti sociali di sfruttamento. Non intendo suggerire che nella società postrivoluzionaria gli uomini e le donne comuni non avranno una comprensione teorica della totalità sociale; è solo che questa comprensione non potrà essere "vissuta", e di conseguenza l'ideologia sarà indispensabile anche in quella situazione. In altri punti del testo, comunque, è come se per Althusser parole come "vero" e "falso" fossero inapplicabili all'ideologia, non essendo questa una forma di conoscenza. L'ideologia riguarda i soggetti; ma per Althusser la conoscenza è un processo "privo di soggetto", quindi l'ideologia deve essere per definizione non cognitiva. È una questione di esperienza più che di comprensione; e secondo Althusser credere che la conoscenza derivi dall'esperienza è un errore empirista. L'ideologia è una concezione della realtà centrata sul soggetto; e per quanto riguarda la teoria, l'intera prospettiva della soggettività è destinata all'errore, dal momento che guarda un mondo privo di centro da una prospettiva ingannevolmente "centrata". Ma benché l'ideologia sia falsa se guardata dal punto di vista esteriore della teoria, non è falsa "in sé", perché la sua prospettiva soggettiva sul mondo è una questione di rapporti vissuti più che di affermazioni discutibili.

La questione può essere formulata altrimenti, dicendo che Althusser oscilla tra una visione *razionalista* e una *positivista* dell'ideologia. Per un razionalista l'ideologia è errore, è il contrario della verità della scienza e della ragione; per il positivista, solo alcuni giudizi (scientifici ed empirici) sono verificabili, mentre altri, ad esempio le prescrizioni morali, non sono

neppure soggetti a valutazioni sulla loro verità o falsità. A volte, l’ideologia viene considerata erronea, a volte non abbastanza argomentativa per essere sbagliata. Quando Althusser riduce l’ideologia ad “altro” rispetto alla vera conoscenza, parla da razionalista; quando respinge l’idea che gli enunciati di tipo morale siano cognitivi, scrive da positivista. Una tensione simile è riscontrabile nell’opera di Émile Durkheim, nelle cui *Regole del metodo sociologico* l’ideologia è semplicemente un ostacolo irrazionale alla conoscenza scientifica. Lo stesso Durkheim, nelle *Forme elementari della vita religiosa*, considera la religione come una serie di indispensabili rappresentazioni collettive della solidarietà sociale.

L’ideologia per Althusser è una delle tre “regioni” o “istanze” - le altre due sono quella economica e quella politica - che costituiscono una formazione sociale. Ciascuna di esse è relativamente autonoma dalle altre; e per quanto riguarda l’ideologia, questo permette ad Althusser di oscillare tra una concezione economicistica dell’ideologia, che la ridurrebbe a riflesso della produzione materiale, e una idealistica, che la separerebbe dalla vita sociale.

Questa insistenza su una concezione non riduttiva dell’ideologia è caratteristica del marxismo occidentale nel suo complesso, con la sua dura reazione all’economicismo dei suoi progenitori tardo-ottocenteschi; ma è anche una posizione determinata, nella teoria marxista, dalla storia politica del Novecento. È impossibile capire un fenomeno come il fascismo senza valutare la portata, in esso, delle questioni ideologiche: un’importanza a volte in contrasto con le esigenze politiche ed economiche del sistema fascista. Al culmine dello sforzo bellico nazista, alle donne fu proibito di lavorare in fabbrica per motivi ideologici; e la cosiddetta “soluzione finale” eliminò molti individui le cui risorse potevano essere utili ai nazisti e impiegò uomini e risorse che potevano servire altrove. In seguito, fu un movimento politico di segno diverso ad attribuire una grande importanza all’ideologia, ovvero il femminismo. Sembra impossibile che l’oppressione delle donne possa essere determinata semplicemente dagli imperativi della produzione materiale, che pure è legata a questi problemi. Negli anni Settanta, l’influsso dell’althusserismo aveva molto a che fare con lo spazio che sembrava aprire ai movimenti politici emergenti di tipo non classista. Vedremo in seguito che questo allontanamento da una concezione riduttiva

del marxismo finì col trasformarsi in una destituzione complessiva della classe sociale.

Nel suo *Potere politico e classi sociali*, il teorico althusseriano Nicos Poulantzas sposta la distinzione tra “regioni” sociali nel campo dell’ideologia stessa. In essa confluiscono varie “istanze” - morali, politiche, giuridiche, religiose, estetiche, economiche e così via; e in ogni formazione ideologica domina una di queste istanze, che assicura l’unità di quella formazione. Nel feudalesimo, ad esempio, è predominante l’ideologia religiosa, mentre nel capitalismo è l’istanza giuridico-politica a venire alla ribalta. Quale “livello” dell’ideologia sarà dominante dipende in primo luogo da quale di essi maschera più efficacemente la realtà dello sfruttamento politico.

Una caratteristica distintiva dell’ideologia borghese, afferma Poulantzas, è la totale mancanza di dominio di classe nel suo discorso. L’ideologia feudale è invece molto più esplicita riguardo a questi rapporti di classe, ma li giustifica fondandoli su basi naturali o religiose. In altre parole, l’ideologia borghese è una forma di discorso di dominio che si presenta come totalmente svincolata dal potere, proprio come lo Stato borghese si offre come rappresentante degli interessi generali della società nel suo complesso, piuttosto che come apparato oppressivo. Nell’ideologia borghese, sostiene Poulantzas, questa dissimulazione del potere assume una forma specifica: l’occultamento degli interessi politici dietro la *maschera* della scienza. I pensatori della fine-delle-ideologie, fautori della presunta transizione da una razionalità “metafisica” a una “tecnologica”, non fanno altro che approvare ciò che era diffuso nell’ideologia borghese fin dall’inizio. Queste ideologie, dice Poulantzas, si distinguono per la loro mancanza di richiami al sacro o al trascendentale; al contrario, chiedono di essere accettate come un insieme di tecniche scientifiche.

Tra i teorici contemporanei, questa visione dell’ideologia borghese come discorso radicalmente “mondano” ha preso molto piede. Per Raymond Boudon, le ideologie sono dottrine basate su teorie scientifiche false; si tratta, in altre parole, di cattiva scienza[154]. Dick Howard dice che l’ideologia è un problema di «logica di valore interna al capitalismo»: il capitalismo non richiede una legittimazione trascendentale, ma in un certo senso esso è la sua stessa ideologia[155]. Alvin Gouldner definisce l’ideologia

come «la mobilitazione delle masse su progetti pubblici attraverso la retorica del discorso razionale», e ritiene che cerchi di colmare la distanza tra interessi privati e bene pubblico. «L'ideologia», scrive Gouldner, «ha comportato l'emergere di un nuovo modello di discorso politico; un discorso che invocava l'azione, ma non sulla base dell'autorità, della tradizione o di una retorica emotiva. Era un discorso basato sull'idea di ancorare l'azione politica alla teoria laica e razionale»[156]. Secondo Gouldner, l'ideologia implica una rottura con le concezioni religiose o mitologiche; tesi simile a quella di Claude Lefort, per il quale l'ideologia cessa di richiamarsi a valori ultraterreni e cerca di nascondere le divisioni sociali in termini secolari[157]. Jürgen Habermas afferma che le ideologie «sostituiscono le legittimazioni tradizionali del potere presentandosi travestite da scienza moderna e traendo la propria ragion d'essere dalla critica dell'ideologia (intesa come sistemi metafisici)»[158]. Da questa prospettiva, non può esistere un'ideologia pre-borghese: l'ideologia come fenomeno nasce in epoca borghese, come parte organica delle sue tendenze secolarizzanti e razionalizzanti.

Questa ipotesi è suggestiva ma di sicuro troppo unilaterale. L'ideologia oggi dominante in Gran Bretagna, ad esempio, contiene elementi sia "razionali" che tradizionali: da un lato fa appello all'efficienza tecnica, dall'altro ossequia la monarchia. La società più pragmatica e tecnocratica del mondo - gli Stati Uniti - è anche una delle più fortemente metafisiche nei suoi valori ideologici, che invoca con solennità, ovvero Dio, Libertà e Nazione. L'uomo d'affari giustifica la sua attività lavorativa in base a criteri razionali per poi ritornare ai sacrosanti rituali del focolare domestico. Più un'ideologia dominante è biecamente utilitaristica, più cercherà rifugio in retoriche compensatorie di tipo "trascendentale". Non è raro che l'autore di un vendutissimo romanzo pulp creda negli ineffabili misteri della creazione artistica. Vedere l'ideologia solo come alternativa ai miti e alle metafisiche significa non rendersi conto di un'importante contraddizione nelle società capitalistiche moderne. Queste società sentono il bisogno di legittimare le proprie attività all'altare dei valori trascendentali e religiosi e al tempo stesso, con le loro pratiche spietatamente razionalizzanti, non fanno altro che indebolire la credibilità di quelle dottrine. Perciò in un certo senso la "base" del capitalismo moderno è in conflitto con la sua "sovrastruttura".

Un ordine sociale che concepisce la verità come calcolo pragmatico continua ad aggrapparsi alle verità eterne; una forma di vita che, nel dominare la Natura, cancella ogni mistero dal mondo, continua abitualmente a invocare il sacro.

È difficile dire che cosa la società borghese possa fare per sanare questa discrepanza. Se rinunciasse a tutti i rituali metafisici, traendo legittimità dal suo reale comportamento sociale, rischierebbe di screditarsi; ma fino a quanto essa si aggrapperà a significati trascendentali, la discrepanza tra questi e la sua pratica quotidiana sarà dolorosamente evidente. In genere, il dilemma viene risolto da una specie di ambiguità: quando sentiamo parlare di libertà, di giustizia e della sacralità dell'individuo, crediamo e non crediamo che questi discorsi debbano determinare il nostro comportamento. Crediamo appassionatamente nell'importanza di questi valori; ma sappiamo che quando la religione inizia a interferire nella nostra vita quotidiana è arrivato il momento di rinunciarvi.

Il pensiero althusseriano sull'ideologia è su vasta scala e tocca concetti "globali" come il Soggetto e gli apparati ideologici di Stato, mentre il sociologo francese Pierre Bourdieu si occupa soprattutto di esaminare i meccanismi tramite i quali l'ideologia influenza la vita quotidiana. Nel suo *Per una teoria della pratica* (1977), Bourdieu sviluppa il concetto di *habitus*, inteso come la presenza in uomini e donne di un insieme di disposizioni durevoli che danno vita a particolari comportamenti. Poiché gli individui in società agiscono secondo questi sistemi interiorizzati - Bourdieu li definisce «inconscio culturale» - possiamo spiegare come le loro azioni siano regolate e armonizzate senza essere il risultato di un'obbedienza consapevole alle regole. Attraverso queste disposizioni strutturate, le azioni umane possono acquisire unità e coerenza a prescindere da un'intenzione consapevole. Proprio nella "spontaneità" del nostro comportamento abituale, noi riproduciamo norme e valori impliciti; e l'*habitus* è il meccanismo di trasmissione attraverso il quale le strutture mentali e sociali si incarnano nella quotidiana attività sociale. L'*habitus*, come il linguaggio umano, è un sistema aperto che consente agli individui di gestire situazioni impreviste e mutevoli; si tratta, più che di una struttura rigida, di un "principio generatore di strategia" che permette un'innovazione incessante.

Il termine ideologia non è centrale nell'opera di Bourdieu; ma se l'*habitus* tocca il concetto di ideologia è perché tende a indurre negli agenti sociali aspirazioni e azioni compatibili con le esigenze oggettive delle circostanze sociali. Al massimo della sua forza, esso esclude ogni altra maniera di desiderare e agire, che diventa semplicemente impensabile. L'*habitus* quindi è «storia tramutata in natura»; secondo Bourdieu è attraverso questo incontro di soggettivo e oggettivo, ovvero ciò che ci sentiamo disposti spontaneamente a fare e ciò che le nostre condizioni sociali ci richiedono, che il potere si consolida. Un ordine sociale cerca di naturalizzare la sua arbitrarietà attraverso questa dialettica di aspirazioni soggettive e strutture oggettive, definendo l'una in relazione all'altra; così che la condizione "ideale" sarebbe una condizione in cui la coscienza soggettiva avrebbe gli stessi limiti del sistema oggettivo che la fa sorgere. Il riconoscimento di legittimità, afferma Bourdieu, «è il non riconoscimento dell'arbitrarietà».

Ciò che Bourdieu definisce *doxa* appartiene a un ordine sociale stabile e legato alla tradizione in cui il potere è pienamente naturale e indiscutibile, così che diventa perfino inimmaginabile un'organizzazione sociale diversa dall'attuale. Qui, soggetto e oggetto si mescolano fino a confondersi l'uno nell'altro. Ciò che conta in queste società è ciò che "non occorre dire", ciò che è determinato dalla tradizione; ma la tradizione è sempre "muta", anche a proposito di se stessa come tradizione. Qualsiasi sfida alla *doxa* è quindi *eterodossia*, contro cui l'ordine dato deve affermare i suoi diritti stabilendo una nuova *ortodossia*. Questa ortodossia differisce dalla *doxa* nel fatto che i guardiani della tradizione adesso sono costretti a parlare in propria difesa, e quindi a presentare implicitamente la propria come una tra le tante posizioni possibili.

La vita sociale contiene diversi *habitus*, e ciascun sistema è adatto a ciò che Bourdieu definisce un «campo». Un campo, egli afferma in *Questions de sociologie* (1980), è un sistema competitivo di relazioni sociali che funziona secondo una logica interna fatta di individui e di istituzioni in competizione per la stessa ricompensa. In genere, la posta in gioco in questi campi è il massimo potere al loro interno; un potere che permette a coloro che lo ottengono di dare o togliere legittimità agli altri partecipanti. Ottenere questo potere significa ottenere il massimo "capitale simbolico" in quel campo, e perché questo potere venga legittimato deve cessare di essere

riconosciuto per ciò che è. Un potere approvato tacitamente (piuttosto che esplicitamente) è un potere che è riuscito a legittimarsi.

Qualsiasi campo sociale è strutturato di necessità da un insieme di regole non dette su ciò che può essere affermato o percepito al suo interno; e queste regole sono una modalità di quella che Bourdieu definisce «violenza simbolica». La violenza simbolica, essendo legittima, di solito non viene riconosciuta come violenza. Si tratta, nota Bourdieu in *Per una teoria della pratica*, di quella «forma di violenza morbida, invisibile, che non è mai riconosciuta come tale, che non è tanto subita quanto scelta, la violenza del credito, della confidenza, dell'obbligo, della lealtà personale, dell'ospitalità, dei doni, della gratitudine, della pietà…»[159]. Nel campo dell'educazione, ad esempio, la violenza simbolica non opera tanto tramite i discorsi "ideologici" dell'insegnante allo studente, ma nel momento in cui l'insegnante viene percepito come possessore di un certo "capitale culturale" che lo studente vuole acquisire. Il sistema educativo contribuisce perciò a riprodurre l'ordine sociale dominante non alimentando certi punti di vista, ma distribuendo il capitale culturale. Come dice Bourdieu nella *Distinzione*: *critica sociale del gusto* (1979), una forma simile di violenza simbolica agisce nel campo della cultura, da cui sono gentilmente esclusi, e condannati alla vergogna e al silenzio, coloro che mancano del gusto "giusto". La «violenza simbolica», quindi, è la maniera in cui Bourdieu ripensa ed elabora il concetto gramsciano di egemonia; e la sua opera rappresenta nel suo complesso un originale contributo a quelle che potremmo definire le "microstrutture" dell'ideologia, integrando i concetti più generali della tradizione marxista con squarci empiricamente dettagliati dell'ideologia come "vita quotidiana".

6. Da Schopenhauer a Sorel

Per l'Illuminismo, come abbiamo visto in precedenza, l'ideologia era paradossalmente nemica di se stessa. L'ideologia intesa come scienza delle idee avrebbe dovuto sconfiggere l'ideologia come dogma, pregiudizio e insensato tradizionalismo. In questa convinzione è insita l'estrema fiducia nella ragione tipica della borghesia nella sua fase "progressiva": la natura, la società e perfino la mente umana sono materia prima da analizzare, dominare e ricostruire.

Mentre questa fiducia svanisce progressivamente nel corso dell'Ottocento, parallelamente alla nascita di un ordine industriale capitalistico in piena regola che non aveva l'aria di essere così razionale, si afferma una nuova corrente di pensiero. In una società in cui la "ragione" ha più a che fare con i calcoli economici personali che con nobili sogni di emancipazione, si rafforza sempre di più lo scetticismo verso il suo effettivo potere. La dura realtà di questo nuovo ordine sociale non sembra conforme alla ragione, ma all'avidità e all'interesse; se la ragione ha un ruolo, è quello di valutare come gli appetiti possano essere gratificati. La ragione può favorire gli interessi individuali, ma è incapace di esercitare una valutazione critica su di essi. Può essere il ventriloquo delle passioni, ma nondimeno resta muta.

Questa prospettiva faceva parte dell'armamentario dell'empirismo inglese, da Thomas Hobbes a David Hume. Per Hume, la ragione non può che essere schiava della passione; e compito della ragione è verificare la natura delle cose nel modo più preciso possibile, in modo che possiamo realizzare al meglio i nostri desideri. Ma c'è una tensione latente tra le due parti di questa affermazione. Se l'"uomo" è essenzialmente un animale che persegue i suoi interessi, questi interessi non distorceranno la sua capacità razionale? Come può guardare con imparzialità il mondo e al tempo stesso considerare gli oggetti solo in relazione ai suoi bisogni e desideri? Per guardare la realtà da un punto di vista razionale, dovrei eliminare me stesso e i miei pregiudizi dal quadro d'indagine e comportarmi come se non ci fossi; ma ovviamente è un progetto irrealizzabile.

È stato Albert Hirschman a tracciare un'utile distinzione tra passioni e interessi[160]; per il pensiero del XVII e XVIII secolo perseguire i propri interessi era un fatto assolutamente positivo, mentre non lo era inseguire le proprie passioni. La parola "interesse" suggeriva un quid di calcolo razionale che si contrapponeva all'azione del cieco desiderio; l'interesse era una sorta di categoria intermedia tra le passioni, generalmente volgari, e la ragione, generalmente inefficace. Secondo Hirschman, nell'idea di interesse le passioni sono nobilitate dalla ragione, mentre la ragione viene rafforzata e diretta dalla passione. Quando la passione dell'avidità si trasforma nell'interesse sociale di produrre denaro, essa può finalmente essere accolta come obiettivo degno e rispettabile. Naturalmente esisteva sempre il rischio che questa opposizione potesse essere decostruita, ovvero che "favorire gli interessi individuali" significasse solo contrapporre una passione a un'altra; ma la parola "interessi" esprimeva un amore di sé *razionale* ed era considerata accettabile, al contrario del desiderio. «Come il mondo fisico è governato dalle leggi del movimento»[161], affermava Helvetius, «così l'universo morale è governato dalle leggi dell'interesse»; come vedremo, tra queste classiche idee borghesi e il postmoderno il passo è breve.

Pensare che la ragione non sia altro che uno strumento neutrale delle passioni non è molto distante dal pensare che ne sia il semplice riflesso. E cosa accadrebbe se l'antitesi tra ragione e interessi potesse essere decostruita, e se considerassimo la ragione semplicemente come una modalità del desiderio? Cosa accadrebbe se le facoltà umane più elevate, che di solito ci avvicinano all'orbita divina, non fossero altro in realtà che una forma mascherata di cattiveria, bramosia, odio, aggressività? Se così fosse, la ragione non sarebbe più in contrapposizione all'ideologia; anzi, essa stessa diventerebbe sempre più ideologica. Inoltre, sarebbe ideologica nei due sensi del termine: primo, in quanto espressione di interessi; secondo, perché nasconderebbe questi interessi dietro una maschera di imparzialità.

Una conseguenza logica di questo punto di vista è che viene a cadere il concetto di falsa coscienza. Infatti, adesso *ogni* coscienza è intrinsecamente falsa; l'idea di "coscienza" implica falsificazione, inganno, alienazione. Non che la nostra percezione del mondo sia offuscata da pregiudizi momentanei, falsi interessi sociali, costrizioni pragmatiche, o dagli effetti

mistificanti di un’opaca struttura sociale. La coscienza è un imbroglio. Di fatto, la mente stessa non fa altro che distorcere, trasfigurare la realtà e osservare il mondo da un punto di vista egoistico e falsificante. La caduta è una caduta nella coscienza, non nella bestialità. La coscienza è solo un sottoprodotto accidentale del processo evolutivo, il cui arrivo non era previsto. L’animale umano è alienato dal mondo perché possiede quella facoltà del pensiero che lo pone a sufficiente distanza da una natura inanimata e apre un insuperabile abisso tra il soggetto e l’oggetto. La realtà è un ambiente inospitale, e in definitiva opaco, per la mente. Se non possiamo più parlare di “ideologia”, possiamo farlo però alla maniera di Francesco Bacone, che nel *Novum Organum* afferma che alcuni degli “idoli” di cui l’umanità è preda sono radicati proprio nella mente.

È nel passaggio da Hegel a Schopenhauer che avviene questo drammatico cambio di prospettiva. La filosofia di Hegel rappresenta un estremo tentativo di salvare il mondo dalla Ragione opponendosi duramente a ogni intuizionismo; ma quello che in Hegel è il principio o l’idea della Ragione che progressivamente si apre il cammino nella storia diventa in Schopenhauer la cieca e vorace Volontà, quel desiderio insaziabile e vuoto che giace al fondo di tutti i fenomeni. Per Schopenhauer, l’intelletto non è che il servo goffo e volgare di questa forza implacabile che lo inganna e crede di rappresentare le cose per come sono. Quella che per Marx ed Engels è una specifica condizione sociale in cui le idee oscurano la vera natura delle cose, in Schopenhauer è la struttura generale della mente in quanto tale. E da una prospettiva marxista niente è più ideologico dell’idea che ogni pensiero è ideologico. È come se Schopenhauer, nel *Mondo come volontà e rappresentazione* (1819), facesse esattamente ciò che a suo dire fa l’intelletto: propone come verità oggettiva sulla realtà ciò che, di fatto, è la prospettiva parziale di una società sempre più dominata dall’interesse e dagli appetiti. L’avidità, la cattiveria e l’aggressività del mercato borghese non sono che il modo d’essere di un’umanità piegata a una Volontà metafisica.

Schopenhauer è il primo esponente di una lunga tradizione di pensiero irrazionalista per il quale i concetti sono sempre inefficaci, approssimativi e incapaci di catturare la sostanza ineffabile dell’esperienza vissuta. L’intelletto scolpisce la complessità di quell’esperienza in blocchi arbitrari, congelando la sua natura fluida in categorie statiche. Speculazioni di questo

tenore si diffondono in epoca romantica, influenzando il pensiero "vitalistico" di Henri Bergson e D.H. Lawrence, e si possono intravedere nell'opposizione post-strutturalista tra "chiusura metafisica" e gioco impensabile della differenza. Così, ogni pensiero è una forma di alienazione che finisce per distanziare la realtà proprio mentre tenta di catturarla. I concetti sono pallidi riflessi del reale, anche se considerare i concetti semplicemente come "riflessi" è certamente strano. Avere un concetto significa semplicemente essere capaci di usare una parola in modo particolare; non dobbiamo *rimpiangere* che alla parola "caffè" manchino la consistenza granulosa e il ricco aroma della cosa reale. Non c'è nessun "abisso senza nome" tra la mente e il mondo. Avere un concetto non è come avere un'esperienza, non più di quanto dare di matto sia come dare una festa. È solo perché tendiamo a pensare, come tipico della tradizione empirista, ai concetti come "immagini" o "impronte" del mondo, che l'eterna dicotomia tra i due comincia a inquietarci.

Per Schopenhauer, la volontà è futile e senza scopo, ma ci protegge dalla sua stessa insensatezza coltivando in noi un'illusione: l'intelletto. L'intelletto nutre l'ottusa convinzione che la vita sia dotata di senso, ma si tratta solo di un'astuzia della Volontà per continuare a perpetuarsi. È come se la Volontà avesse pietà della nostra fame di senso[162] e ci concedesse qualcosa con cui andare avanti. Come il capitalismo per Marx o l'inconscio per Freud, la Volontà di Schopenhauer racchiude in se stessa la sua dissimulazione, che un'umanità credula scambia per ragione. Questa ragione non è altro che la razionalizzazione superficiale dei nostri desideri, ma si ritiene sublimemente disinteressata. Per Immanuel Kant, il mondo che la ragione "pura", o teoretica, ci svela è solo un coacervo di processi causali meccanicistici, opposti al regno della ragione "pratica", o moralità, in cui siamo agenti liberi e dotati di uno scopo. Ma è difficile vivere comodamente in questo dualismo, e l'esperienza estetica è, secondo Kant, un modo di colmarlo. Nel giudizio estetico, un frammento del mondo esterno sembra per un attimo possedere uno scopo, placando così la nostra fame di senso.

L'antitesi schopenhaueriana tra intelletto e volontà è un'ulteriore versione della spinosa opposizione tra teoria e ideologia. Se la teoria ci annuncia che la realtà è priva di ogni significato immanente, allora non possiamo che

cancellare quest'idea deprimente, che è uno dei significati del termine "ideologia". Ogni azione, come abbiamo visto con Nietzsche e Althusser, è una sorta di finzione. Se per Althusser non possiamo agire e teorizzare al tempo stesso, per Schopenhauer è un problema perfino camminare e parlare al tempo stesso. Il senso dipende dall'oblio della nostra vera condizione, e affonda le sue radici nel nonsenso. Agire significa perdere la verità proprio nell'atto in cui si tenta di realizzarla. Teoria e pratica, intelletto e volontà non possono convivere armonicamente; e Schopenhauer deve sperare che nessun lettore della sua opera ne sia influenzato, perché questo è esattamente quel tipo di teoria che può trasformare i nostri interessi, cosa che appunto egli intende negare.

C'è un altro paradosso nell'opera di Schopenhauer su cui vale la pena soffermarsi brevemente. Quest'opera è il prodotto dell'intelletto o della volontà, della "teoria" o dell'"ideologia"? Se è un prodotto della Volontà, allora è solo un'ulteriore espressione di quell'eterna inutilità della Volontà, e non ha più verità o significato di un brontolio dello stomaco. Ma non può essere nemmeno opera dell'intelletto, perché l'intelletto è del tutto estraneo alla vera natura delle cose. In altri termini, la questione è: dire che la ragione è intrinsecamente falsificante non sarà una specie di contraddizione performativa che nega se stessa proprio quando la si afferma? Questa è una delle molte *vexatae questiones* che Schopenhauer lascerà in eredità al suo più celebre successore: Friedrich Nietzsche.

Per Nietzsche, la realtà delle cose non è la Volontà, ma il potere; ma questo lascia la ragione più o meno nella stessa situazione in cui si trovava con Schopenhauer. La ragione, per Nietzsche, è solo il modo in cui plasmiamo il mondo per accrescere il nostro potere; è uno strumento, un servo di questo potere, una sorta di funzione dei nostri istinti biologici. È così essa non può più sottoporre tali istinti a un esame critico, non più di quanto l'intelletto di Schopenhauer possa frenare la Volontà che lo spinge in avanti. La teoria non può riflettere criticamente sugli interessi di cui è espressione. «Una critica della facoltà di conoscenza», proclama Nietzsche, «non ha senso: come può uno strumento essere in grado di criticare se stesso quando può solo usare se stesso come strumento critico?». Il fatto che la filosofia stessa di Nietzsche faccia proprio questo è uno dei molti paradossi che richiedono la nostra attenzione[163].

La mente, allora, non fa altro che comporre e organizzare il mondo a fini pratici, e le sue idee non hanno altra validità oggettiva che questa. Ogni forma di ragionamento è una forma di falsa coscienza, e ogni affermazione che facciamo è falsa, senza eccezione alcuna. (Definire in relazione a cosa, e in contrasto con cosa siano false, è un rompicapo logico dell'opera di Nietzsche). Il nostro pensiero funziona all'interno di una struttura, perlopiù inconscia, di bisogni, interessi e desideri basati sulla nostra natura animale, e a essa attengono le nostre pretese di verità. Tutta la nostra conoscenza, come dirà più tardi Martin Heidegger, funziona all'interno di un orientamento pratico e pre-riflessivo del mondo; prima di raggiungere la consapevolezza noi siamo già interessati e pieni di pregiudizi. Infatti, la parola "interesse" significa alla lettera "essere tra", e nessuno può esistere altrove. Per Nietzsche, per Heidegger e per Marx siamo esseri pratici più che teoretici; e secondo Nietzsche l'idea di disinteresse intellettuale non è che una forma fittizia di interesse, un'espressione del rancore di chi non ha il coraggio di vivere pericolosamente. In fondo, ogni pensiero è "ideologico", ogni pensiero è la traccia esteriore della lotta, della violenza, del dominio, del conflitto tra interessi antagonistici; e la scienza e la filosofia non sono altro che astute coperture delle sue fonti malsane. Come Marx, Nietzsche intende abbattere l'ingenua fiducia della ragione nella propria autonomia, portando alla luce il sangue e la fatica da cui nascono tutte le azioni nobili, la bassezza e l'odio che si annidano nelle nostre idee più edificanti.

Se la ragione è un'illusione, è comunque un'illusione necessaria, perché senza le sue riduzioni e semplificazioni, benché illusorie, non potremmo mai sopravvivere. Non è vero, secondo Nietzsche, che un camion che va a cento chilometri all'ora sta per travolgermi. Intanto, gli oggetti concreti come i camion non sono che comode finzioni, effimeri sottoprodotti di quell'onnipresente volontà di potere di cui sono intessuti tutti gli oggetti apparentemente solidi e distinti. Poi, le parole "io" o "me" sono altrettanto false, poiché costruiscono un'identità ingannevole a partire da un coacervo indistinguibile di poteri, desideri e azioni che non hanno un centro. Cento chilometri all'ora è solo un modo arbitrario di ridurre lo spazio e il tempo in blocchi controllabili senza nessuna solidità ontologica. "Sta per travolgermi" è un'interpretazione linguistica relativa al modo in cui l'organismo umano e le sue percezioni si sono evolute storicamente. In ogni

caso, Nietzsche non sarebbe abbastanza crudele o indifferente da suggerire che non dovrei disturbarmi a scansarmi. Considerando che è improbabile che io sia in giro ancora per molto se sto a pensare a queste astruse questioni mentre il camion mi sta investendo, l'affermazione è vera in senso pragmatico: è funzionale alla mia sopravvivenza e al mio benessere.

Il concetto di ideologia è sempre all'opera negli scritti di Nietzsche, anche se la parola non è presente; e opera in due diverse direzioni. La prima è quella che abbiamo appena visto, ovvero la convinzione che le idee siano semplicemente razionalizzazioni illusorie di passioni e interessi. In questo è vicino alla tradizione marxista, almeno per quanto riguarda alcune idee *particolari*. Nietzsche universalizza un concetto che per il marxismo è vero solo a proposito di alcune forme di coscienza sociale. Ma anche il significato alternativo di ideologia presente in Nietzsche, ovvero l'"aldilà", trova riscontro nella teoria marxista. In questa accezione, nella filosofia di Nietzsche l'ideologia è quella sfera statica e astorica di valori metafisici ("anima", "verità", "essenza", "realtà" e così via) che offrono un falso conforto a coloro che sono troppo vili e codardi per abbracciare la volontà di potere e per accettare che la lotta, il dissidio, la contraddizione, il dominio e il cambiamento incessante sono veramente tutto quello che c'è. In questo senso, l'ideologia è l'equivalente della metafisica, delle verità fintamente eterne della scienza, della religione e della filosofia, il rifugio dei "nichilisti" che disdegnano la gioia e il terrore dell'eterno inizio. «Il vero mondo [della metafisica]», commenta Nietzsche, usando ironicamente la parola "vero", «è stato costruito su una contraddizione del mondo reale»[164]; qui, il suo pensiero è sorprendentemente vicino a quello dell'*Ideologia tedesca*. A questo insignificante aldilà Nietzsche contrappone la *vita*, che è «*essenzialmente* appropriazione, offesa, sopraffazione sul diverso e sul più debole; repressione, durezza, imposizione delle proprie forme, incorporazione e, in definitiva e nel migliore dei casi, sfruttamento…»[165]. In altre parole, la "vita" assomiglia in modo impressionante al mercato capitalistico; mercato del quale la stessa filosofia di Nietzsche è, tra l'altro, una razionalizzazione ideologica.

L'idea che ogni pensiero sia ideologico, che sia semplicemente un'espressione razionalizzante di interessi e desideri, deriva da un ordine

sociale in cui predomina il conflitto tra interessi settoriali. Si potrebbe dire che sia un'ideologia vera e propria. Ma se questa eventualità è ovvia nel caso di Thomas Hobbes, lo è molto meno nella sua versione apparentemente "radicale" proposta da molta teoria postmoderna profondamente debitrice all'opera di Nietzsche. Questa versione, riproposta in forma leggermente parodica, funziona nel modo seguente. La verità non esiste; è tutto un problema di retorica e di potere; tutti i punti di vista sono relativi; i discorsi sui "fatti" o sull'"oggettività" non sono che un'ingannevole facciata che ha il solo scopo di promuovere certi interessi. Queste idee si accompagnano di solito a una vaga opposizione allo stato politico presente e a un grande pessimismo sulla possibilità di un'alternativa. Nella sua forma americana radicale, si associa occasionalmente alla convinzione che niente, compresa la vita in una miniera siberiana, sia peggio dell'attuale modo di vivere americano. I suoi sostenitori si interessano di femminismo e di "etnicità", ma non di socialismo, e usano parole come "differenza", "pluralità" e "marginalizzazione", ma non "lotta di classe" o "sfruttamento".

Che questa posizione abbia un fondamento reale è evidente. Abbiamo visto troppo spesso quanti loschi interessi personali abbiano gli individui "disinteressati" per esserne impressionati; e abbiamo solitamente ragione nel sospettare che gli inviti a vedere le cose per come sono in realtà possano essere letti come inviti a vederle con gli occhi dei potenti. Una delle vittorie ideologiche della tradizione liberale è stata mettere sullo stesso piano oggettività e disinteresse, creando un potente legame tra i due elementi. Possiamo comprendere il mondo solo se ci liberiamo di certi interessi e preferenze, pensando all'aspetto che avrebbe se noi non ci fossimo. Alcuni individui scettici verso questa fantasia hanno buttato via il bambino dell'oggettività con l'acqua sporca del disinteresse, ma solo perché qualcuno li ha persuasi che l'unico significato praticabile della parola "oggettività" sia quello veicolato da questa eredità arnoldiana. Non c'è ragione di attribuire alla tradizione questa idea: il termine "oggettività" ha alcuni significati perfettamente funzionali, come scoprirebbe ben presto chi tentasse di farne a meno per sei mesi di fila. L'autore de *I sommersi e i salvati*, un memoir dei campi di concentramento nazisti, scrive nella prefazione che cercherà di discutere l'argomento il più oggettivamente possibile. L'autore è Primo Levi, vittima di Auschwitz e quindi persona

assolutamente non disinteressata; e se Levi intende scoprire ciò che realmente è avvenuto nei campi, è perché vuole evitare che ciò che è accaduto possa accadere ancora. Senza bisogni e interessi di qualsiasi tipo noi non sentiremmo la necessità di conoscere alcunché. La società capitalistica è il campo di battaglia di interessi in competizione e nasconde questa incessante violenza sotto un manto di idee disinteressate. I postmoderni, che vedono bene cosa si nasconde dietro questa illusione, finiscono spesso per opporvi una versione "radicale" del comportamento mercificato che essa nasconde. Nel considerare come un bene in sé una ricca pluralità di linguaggi e di punti di vista contrastanti, essi oppongono una versione idealizzata di quel mercato alle certezze monistiche che aiutano a tenerlo in piedi, cercando così di sostituire una parte della logica capitalistica con un'altra. Nessuna meraviglia allora che le loro politiche "radicali" siano vagamente deboli e stiracchiate, e nella peggiore delle ipotesi (basti pensare a Jean Baudrillard e Jean-François Lyotard) totalmente vacue.

È senz'altro vero che il nostro pensiero si muove all'interno dello schema di certi interessi pratici, "primordiali", pre-riflessivi. Ma il concetto di ideologia ha sempre significato molto più di questo. Esso non si limita ad affermare che le idee sono influenzate dagli interessi; si occupa di come *certe* idee contribuiscano a legittimare forme di dominio politico ingiuste e nient'affatto necessarie. Un'affermazione come «si stanno facendo le tre» è certamente influenzata da interessi sociali, ma che sia ideologica o meno dipende dal suo funzionamento all'interno di certe strutture di potere. Benché valido in sé, il tentativo postmoderno di ampliare il concetto di "interessi" fino a comprendere la totalità della vita sociale serve a spostare l'attenzione dalle lotte politiche concrete, facendole affondare in un cosmo neonietzschiano in cui rovesciare un cappotto è un atto che ha lo stesso impatto politico in termini di conflitto e dominio che rovesciare lo Stato. Se *ogni* pensiero è "interessato" alla radice, allora si potrebbe dire che le lotte di potere a cui, per esempio, socialisti e femministe hanno tradizionalmente prestato attenzione non hanno particolare importanza. Così, una concezione "scandalosa" della totalità sociale, intesa come incessante volontà di potere e irrisolvibile turbinio di prospettive in conflitto, finisce col confermare lo *status quo* politico.

Questo slittamento implica la fusione di due significati piuttosto diversi della parola “interesse”. Da un lato, esistono interessi “profondi” che strutturano la forma della nostra vita e forniscono la matrice della nostra conoscenza; interessi di cui non potremmo mai privarci, ad esempio l’interesse che nutriamo nel vedere il tempo muoversi in avanti piuttosto che indietro o di lato. Dall’altro ci sono interessi di cui potremmo facilmente fare a meno, come desiderare che una piccola bomba nucleare esploda sulla villa in cui Fidel Castro trascorre le sue vacanze. Mescolare questi due tipi di interessi significa “rendere naturale” il secondo attribuendogli una parte dell’ineluttabilità del primo. È vero che la mente non può esaminare un interesse che è parte di essa, non più di quanto ci si possa sollevare in aria per i lacci delle scarpe. E comunque non è vero che l’interesse a lanciare Fidel Castro nell’eternità non possa essere soggetto a una critica razionale; e l’effetto dell’espansione postmoderna della categoria di “interesse”, come accade nell’opera di Michel Foucault, è la cancellazione di questa importante distinzione.

Tale situazione è esemplificata dall’opera del neopragmatista americano Stanley Fish, convinto che tutta la nostra cosiddetta conoscenza si riduca a convinzioni; egli ritiene che queste convinzioni, almeno mentre le sperimentiamo, siano ineluttabili, nel senso che non posso scegliere di non credere a ciò che credo, e che la “teoria”, lungi dal percepire la differenza tra le nostre idee, non sia che un modo di esprimerle in uno stile retoricamente convincente[166]. Non è difficile riconoscere in queste idee una traccia del rapporto schopenhaueriano tra intelletto e Volontà, come pure la superiorità nietzschiana del potere sulla ragione. Ma a essere curiosa è soprattutto l’affermazione che ogni conoscenza sia una questione di convinzioni. Secondo Ludwig Wittgenstein, non avrebbe senso dire che *credo* di avere due mani, non più di quanto ne avrebbe dire che ne *dubito*. In questo contesto la parola “credenza” o “dubbio” non ha alcun valore. Ma se mi sveglio dopo un’operazione in cui correvo il rischio che mi venisse amputata una mano, e il paziente nel letto vicino fosse un bruto che mi chiede se ho ancora due mani, potrei dare una cauta occhiata sotto le coperte agli oggetti abbondantemente bendati e rispondere: «Credo di sì». Questo sarebbe un contesto in cui la parola “opinione” avrebbe valore;

altrimenti è sciocco pensare che questo tipo di conoscenza implichi una qualche forma di “opinione”.

Ponendo tutte le credenze sullo stesso piano, come forze che ci afferrano con il peso dell’ineluttabilità, Fish assume una posizione politica di stampo reazionario. Perché l’effetto di questa drastica omogeneizzazione di convinzioni diverse è rendere naturali convinzioni come «Le donne dovrebbero essere trattate da serve», equiparandole a “convinzioni” come: «Vienna è la capitale dell’Austria». Il superficiale richiamo radicale di questo esempio è che l’ultima proposizione non è una verità metafisica ma semplicemente istituzionale; il suo corollario reazionario è che la prima opinione è costruita in modo tale da apparire immune alla riflessione razionale quanto quella che riguarda Vienna.

Scopo di Fish era dimostrare in anticipo che la riflessione teorica può non influenzare affatto le nostre convinzioni. Idea decisamente improbabile, perché nega che il pensiero critico spesso e volentieri aiuta a modificare o a trasformare i nostri interessi e desideri. Posso rendermi conto che i miei interessi sono irragionevoli perché ostacolano gli interessi più validi di qualcun altro; e se mi sento abbastanza eroico posso cambiarli o abbandonarli. In particolare, questo può accadere se la mia attenzione è rivolta a certi aspetti genetici o funzionali delle mie convinzioni che prima ignoravo: da dove nascono, quali effetti sociali provocano. È improbabile che questo succeda, naturalmente, se il modello di tutte le convinzioni fosse qualcosa del tipo: «La neve è bianca», e la teoria di Fish si fonda solo su se stessa.

Forse il problema è che sottoporre le credenze a una critica razionale è come assumere un punto di vista di tipo “trascendentale”. Michel Foucault non aveva tempo per tali chimere; ma questo non gli ha impedito di maturare l’idea che mettere in carcere gli omosessuali non è esattamente il modo più illuminato di relazionarsi con loro. L’idea che la riflessione critica significhi collocarsi in una sorta di spazio metafisico, totalmente scevro da interessi personali, è solo uno spauracchio noioso con cui quelli che, per ragioni ideologiche, vogliono negare la possibilità di questa riflessione cercano di far innervosire quelli che non la negano. E la convinzione che senza la prospettiva divina non avremmo nient’altro che un’accozzaglia di prospettive parziali che si equivalgono non è altro che una metafisica al contrario. Chi pensa che se la verità non è assoluta allora non esiste nessuna

verità, non è che un trascendentalista travestito, prigioniero della teoria che rifiuta. Come ha notato Richard Rorty, non esiste un relativista assoluto, ovvero un relativista convinto che qualunque punto di vista su un determinato argomento valga quanto qualsiasi altro[167].

In questo senso Fish non è di certo un relativista; ma non sembra pensare che l'analisi critica di una convinzione comporti il catapultarsi in uno spazio metafisico. Significherebbe che

> l'individuo, costituito da forze storiche e culturali, [dovrebbe] "vedere attraverso" queste forze e difendere così le proprie idee e convinzioni. Ma condurre un'analisi razionale delle proprie convinzioni è l'unica cosa che una coscienza storicamente condizionata non può fare […]. Potrebbe farlo solo se non fosse storicamente condizionata e fosse, invece, un'entità decontestualizzata o non collocata […].[168]

Per Fish, come per il marxismo più grossolano, l'io è il prodotto inevitabile della storia, un burattino dei suoi interessi sociali; e tra questo determinismo di ferro da un lato e un vuoto trascendentalismo dall'altro non c'è niente. O siamo assolutamente repressi dai nostri contesti sociali, o non lo siamo affatto. Con un trucco tipicamente postmoderno, *tutte* le nostre convinzioni, o credenze, appaiono come parti fondamentali e costitutive dell'Io al pari della "credenza" di avere due mani; ne consegue che la ragione non può occuparsene, proprio come l'occhio non può vedere se stesso nell'atto di vedere qualcosa. Ma è solo perché la prospettiva implacabilmente monistica sulle cose di Fish elimina ogni contraddizione sia da sé che dal mondo, terrificata com'è del più leggero sospetto di ambiguità o indeterminazione. Si presume che i contesti culturali siano unitari, quindi un prodotto della classe dominante bianca del Sudafrica deve inevitabilmente approvare l'apartheid. Ma il contesto sociale sudafricano è complesso, ambiguo e contraddittorio, fatto di preziose tradizioni liberal e radicali come di abitudini razziste; in queste condizioni, l'alta borghesia bianca può trovarsi in conflitto tra i valori razzisti in cui è "naturalmente" cresciuta e un atteggiamento critico nei loro confronti. Di fronte a questo argomento, Fish fa un passo indietro e fa notare che l'individuo in questione è il prodotto determinato di *questa* situazione conflittuale nel suo complesso, ed è incapace di pensarsi al di fuori di un'ambivalenza politica inesorabilmente costrittiva; ma questo non perdona la concessione fatta al radicalismo. Infatti, un radicale non ha bisogno di negare questa ipotesi, ma

afferma solo che è possibile sottoporre interessi e convinzioni, nostri o altrui, a un esame critico. Questo non significa che ciò debba avvenire da un punto di vista esterno alla struttura di qualunque credenza. Forse una riflessione ulteriore porterà i sudafricani a una presa di coscienza critica verso la loro ambivalenza, e quindi a un'opposizione incondizionata all'apartheid. La tesi di Fish fallisce perché concede troppo a quella sinistra politica che intende screditare. Pur di abbattere l'apartheid, è poco importante da quale punto di vista farlo, o in base a quale sistema di credenze. Fish vuole battere la sinistra politica per proteggere il modo di vivere americano; ma piuttosto che affrontarla criticamente, cerca, con vera *hybris*, di avere la meglio negando che la critica emancipatoria possa essere utile. Ma la sua tesi è bell'e provata solo perché ha posto sullo stesso piano interessi e convinzioni insieme agli elementi costitutivi dell'Io. È come se la mia convinzione che il tè indiano sia più buono del tè cinese - una convinzione lasca, provvisoria e tutto sommato indifferente - fosse dotata della forza immutabile delle categorie kantiane.

A differenza di Fish, il marxismo non ritiene che l'Io sia un riflesso impotente delle sue condizioni storiche. Al contrario, ciò che costituisce un soggetto umano come tale è proprio la sua capacità di trasformare le determinanti sociali, di fare invece di essere fatto. Uomini e donne, osservò Marx, costruiscono la loro storia sulla base di condizioni anteriori; e a entrambe le parti dell'affermazione, ovvero ciò che costituisce e ciò che viene costituito, deve essere attribuita la stessa importanza. Un essere storico è sempre "al di là" di se stesso, assolutamente "eccessivo", mai uguale a se stesso e capace entro certi limiti di problematizzare la propria esistenza. Ed è proprio in questo spazio vuoto tra il reale e il possibile che la critica emancipatoria può trovare il suo spazio. Ma per Fish, il radicalismo è un'impresa impossibile; perché o le mie critiche all'attuale sistema di potere sono incomprensibili per quel sistema, e quindi non sono che un'ennesima sua manifestazione, o non lo sono, e in questo caso si riducono a rumore. Per ironia della sorte, Fish è una sorta di "ultra della sinistra" che crede che ogni "vero" radicalismo sia un anarchismo inimmaginabile, una logica da "universo alternativo" del tutto in disaccordo rispetto al presente, e che soffre di quello che Lenin classificava come tipico disordine infantile. Ma naturalmente è normale che ogni radicalismo lotti con le condizioni del sistema allo scopo di sovvertirlo. Se non lo

facesse, non ci sarebbe nessuna possibilità di sovvertimento. Non si può essere veramente in disaccordo con Stanley Fish perché o lui capisce ciò che dici, e in questo caso tu non sei affatto in disaccordo con lui, o non lo capisce, e in questo caso le tue idee appartengono a una prospettiva assolutamente incommensurabile alla sua. E questa incommensurabilità esclude la possibilità sia di un accordo che di un disaccordo.

Per dirla in altri termini, Fish vuole negare a ogni costo la nozione di critica immanente. Se assumesse per un attimo l'atteggiamento di Marx nei confronti degli economisti politici borghesi, la sua teoria si sgonfierebbe all'istante, perché il marxismo non considera la razionalità né come un assoluto astorico, né come riflesso di poteri e desideri presenti. Invece, egli cerca di occupare dall'interno le categorie della società borghese allo scopo di illuminare i punti di conflitto interno, indeterminazione e contraddizione in cui la loro stessa logica gli si ritorce contro. È la stessa strategia adoperata da Marx verso gli economisti borghesi, con cui condivideva certamente una logica categoriale; il fatto che sia Marx che Adam Smith non parlino del capitalismo non significa che la tesi di Marx non costituisca una critica delle teorie di Smith. Solo in virtù di un estremismo retorico di sinistra si può ipotizzare che Marx e Smith siano simili, e il primo non è certo un radicale. Se questo è il punto di vista di un Fish, di certo non la pensano così né gli economisti politici borghesi, e neppure la U.S. Steel. Il pensiero postmoderno sembra caduto nella sterile antitesi di una ragione che, o alberga all'interno di una forma di vita, rendendosene complice, o si annida in qualche illusorio punto d'appoggio esterno a essa. Ma ciò implica che questa forma di vita non sia intrinsecamente contraddittoria e non comprenda credenze e interessi "intrinseci" a essa, oltre che forme di discorso e di pratica che contrastino con la sua logica dominante. Il vantato pluralismo della teoria postmoderna è curiosamente monistico su questo punto. Il pensiero politico radicale, nella sua migliore versione decostruttiva, cerca di non collocarsi né totalmente all'interno né totalmente all'esterno del sistema, ma piuttosto all'interno delle contraddizioni interne di quel sistema, nei luoghi in cui non è identico a se stesso, allo scopo di elaborare a partire da questi luoghi una logica politica che possa in definitiva trasformare la struttura di potere nel suo complesso. Il marxismo prende molto sul serio i discorsi sulla libertà, sulla giustizia e sull'uguaglianza della società borghese e con *finta* ingenuità chiede perché

questi ideali magniloquenti non si realizzino nell'esistenza materiale. Naturalmente Fish ci ricorderà che tutto *questo* implica una convinzione superiore alle altre a cui possiamo allo stesso tempo credere e non credere; ma è un'idea ardua da sostenere. L'ultima cosa che si può attribuire al marxismo è l'idea fantasiosa di una verità astorica.

Vale la pena aggiungere che l'idea di Fish che sia possibile sottoporre a critica convinzioni e desideri solo a patto di porsi da un punto di vista esterno è un residuo di puritanesimo kantiano. Per Kant, l'autoriflessione morale o la riflessione pratica devono essere assolutamente indipendenti dall'interesse e dall'inclinazione; per Aristotele invece una certa riflessione critica sui propri desideri può coesistere con essi. Per Aristotele, vivere secondo virtù significa sviluppare pienamente il proprio potenziale creativo ed essere motivati a riflettere su questo processo. Chi non possiede questa autoconsapevolezza non possiede secondo Aristotele né la vera virtù, né la vera felicità o il benessere. Per Aristotele, le virtù sono stati di desiderio organizzati; e alcuni di questi desideri ci spingono alla riflessione critica. Così, Aristotele decostruisce la rigorosa antitesi di Fish tra interessi e pensiero critico: un'antitesi che emerge nell'opera di Fish come forma negativa di kantismo.

È abbastanza evidente allora a cosa approdi in definitiva un pragmatismo "radicale" o un neonietzschianesimo. Esso approda a una sfacciata apologia del mondo occidentale retoricamente più persuasiva di qualsiasi rozza propaganda del Pentagono. Si comincia con l'abbandonare l'idea di disinteresse, a sospettare dell'oggettività e a insistere con apparente durezza sull'esistenza di un conflitto incessante, e si finisce col diventare burattini obbedienti nelle mani di Henry Kissinger. In questo stile di pensiero la verità trascendente viene rimpiazzata da un *interesse trascendente*. Interessi e desideri sono solo "dati", un orizzonte oltre il quale la teoria non può guardare; essi sono autonomi, e non possiamo chiedere da dove derivino più di quanto potremmo chiedere agli ideologi illuministi da dove traggano la loro razionalità olimpica. In questo senso, è cambiato molto poco dai tempi di Thomas Hobbes, anche se ai giorni nostri questo punto di vista viene associato al dissenso politico più che al sostegno dello Stato assoluto. Di contro, il marxismo ha un paio di cose da dire a proposito delle condizioni da cui nascono realmente i nostri interessi sociali, e lo dice in modo decisamente "interessato".

Il postmoderno scambia un rapporto tipico dell'epoca borghese per un rapporto universalmente valido tra conoscenza e interessi di fatto. Per Aristotele, lo abbiamo appena visto, la decisione di realizzare un desiderio è parte del desiderio stesso; quindi i nostri desideri possono trasformarsi in motivi per l'azione. Possiamo definirlo "desiderio consapevole", o "consapevolezza desiderante", in contrasto con un pensatore successivo come Kant, per cui occorre separare nettamente desideri e decisioni morali[169]. Quando il desiderio si è trasformato in motivo di agire, non resta uguale a se stesso; non è più una causa cieca e incontestabile, ma entra a far parte del nostro *discorso* e subisce una trasformazione significativa. Per alcune correnti postmoderne, interessi e desideri sono identici a se stessi; sotto questa luce, Aristotele appare curiosamente come il più decostruzionista dei decostruzionisti. Chi considera la ragione come semplice strumento dell'interesse, com'è tipico della tradizione borghese classica, sembra dare per scontato quali siano i nostri interessi, trascurando che il vero problema è difenderli, non definirli. Nasce così una strana forma di positivismo, per il quale sono i desideri e gli interessi, non più i dati sensibili, a essere considerati ovvii. Ma naturalmente non sappiamo sempre in modo spontaneo ciò che è nel nostro interesse, dal momento che non siamo trasparenti a noi stessi. La ragione non è solo un modo di sostenere pragmaticamente i nostri desideri, ma un modo di decifrare i nostri reali desideri, di scoprire quanto siano validi, realizzabili e produttivi in relazione ai desideri altrui. In questo senso, il concetto classico di ragione è intimamente legato a quello di giustizia sociale. Siamo interessati alla ragione, come notava Kant: siamo interessati a chiarire i nostri reali interessi. Anche in questo senso, ragione e passione non sono semplicemente in contrapposizione.

Si ritiene generalmente che la ragione sia dalla parte del disinteresse, che consideri la vita nella sua totalità. Privata di questa caratteristica, ci sembra di non avere nient'altro che un'accozzaglia di punti di vista parziali, nessuno dei quali è più valido di un altro. Abbiamo già notato che questo relativismo è solo un fuoco fatuo: nessuno vi crede, neanche per un momento, come basterebbe a dimostrare una breve osservazione del comportamento altrui. Ma persiste l'idea che la ragione sia una questione globale che coinvolge una visione spassionata e a tutto tondo delle cose, a

differenza degli interessi, che sono tenacemente locali e particolari. O siamo profondamente coinvolti nella realtà e nelle sue varie preoccupazioni da non poter nemmeno sperare di avere il quadro generale della situazione, o possiamo tentare di giudicare dall'esterno questo vortice di punti di vista parziali per arrivare a scoprire infine che viviamo in uno spazio vuoto. Si tratta di quel doppio legame gentilmente offertoci da una serie di teorici contemporanei, esemplificati da Hans Georg Gadamer e Richard Rorty, che hanno precluso ogni tentativo di muovere una critica al nostro sistema di vita nel suo complesso[170]. (Se ciò nasca da una lettura fondata o tendenziosa dell'ultimo Wittgenstein è difficile a dirsi; certo è che l'ultimo Wittgenstein deplorava apertamente quella forma di vita conosciuta come Gran Bretagna). Ancora una volta, una tesi apparentemente radicale vira verso il reazionario: l'accento posto dai "materialisti" sul radicamento delle idee negli interessi pratici, benché offensivo verso un ordine sociale che considera il pensiero come nobilmente neutrale, serve a mettere in guardia contro il trascendentalismo insito in ogni tentativo di afferrare la realtà nel suo complesso. Entrambi gli orientamenti derivano, com'è ovvio, da una lettura nietzschiana del mondo.

Abbiamo già esaminato le repliche a questa posizione da parte della sinistra. Non è che alcuni teorici riescano in modo assolutamente spontaneo a pensare in termini globali, mentre altri commentatori più modesti e meno megalomani preferiscono attenersi allo specifico concreto e alla tenace pluralità. Esistono piuttosto interessi sociali che non potrebbero sperare di realizzare i loro scopi se non superassero un'indagine critica da parte della società nel suo complesso. Per prevenire questa drammatica possibilità basta affermare in tutta semplicità, come hanno fatto Margaret Thatcher o Ernesto Landau, che «la società nel suo complesso» non esiste. Non è che questi interessi tenacemente particolari facciano un passo indietro, abbandonando la loro prospettiva parziale per una visione più ampia e disinteressata. Ciò che accade, piuttosto, è che senza una costruzione teorica strutturale essi non possono acquistare una reale autonomia. È proprio la logica di questi interessi specifici a richiedere una critica più generale. Un gruppo o una classe oppressa - donne, operai, minoranze etniche, popoli colonizzati e così via - a un certo punto diventa consapevole che non sarà mai in grado di raggiungere l'obiettivo specifico dell'emancipazione se non

si pone all’interno di un sistema più ampio. Se molti teorici occidentali si rifiutano o non riescono ad accorgersi di questo, è perché si trovano in posti come le università, dove quasi sempre non c’è nessuna ragione di disturbare la gente con astrazioni fastidiose o “totalità terroristiche” come l’imperialismo. Gli altri non sono certo più fortunati. In questo senso è falso contrapporre interessi a totalità globale; qualunque teoria sulla totalità globale non può che essere mossa da interessi, proprio come lo sarebbe una campagna per ricollocare un aeroporto. Parlare semplicemente di una «pluralità di interessi», che vanno dalla popolazione di colore del centro di una città ai fanatici di modellini aerei, non fa altro che nascondere il punto dolente.

Se non possiamo giudicare degli interessi sociali antagonisti in base alla ragione, allora ci troviamo in una difficile situazione. O combatto per difendere esclusivamente la mia posizione, o utilizzo quella forma di dominio più sottile che Fish raccomanda con entusiasmo, ovvero la retorica sofistica. L’idea di diversi punti di vista in conflitto, ognuno dei quali cerca di sconfiggere linguisticamente l’altro, è molto machista. Ma è anche ottusa politicamente perché, sotto il capitalismo, non può mai verificarsi nessun conflitto *universale* tra posizioni opposte. Un interesse radicale è solo un interesse tra i molti disponibili sul mercato; ma benché questo sia vero in un senso, è fuorviante in un altro. L’interesse del radicale è quello di realizzare le condizioni sociali in cui uomini e donne possano partecipare in modo autentico alla formulazione di significati e valori, senza esclusione o predomini. Il pluralista liberal non ha torto nel considerare questo dialogo aperto tra le differenze un obiettivo desiderabile; si sbaglia solo nel ritenere che possa realizzarsi anche in una società classista, in cui un interesse conta se deriva da un potere dominante. Queste istituzioni partecipative, democratiche e socialiste, potrebbero essere create una volta rovesciato questo potere e, con esso, quella «violenza mentale» sofistica abbracciata da Stanley Fish. Il radicale ignora quali significati e valori possano sorgere da questo incontro di differenze, dal momento che il suo impegno politico è totalmente profuso nello sforzo di realizzare le condizioni storiche in cui possa verificarsi.

L’erede più illustre della tradizione di Nietzsche e Schopenhauer è Sigmund Freud. Anche Freud intende dimostrare la fragilità e la qualità

intermittente della ragione, oltre che la sua dipendenza da forze più potenti di essa. Il luogo radicalmente "altro" rispetto alla ragione, che Schopenhauer chiama Volontà, per Freud è l'inconscio; ma esso può essere visto come una *decostruzione* dell'opposizione tra ragione e istinto, nello stesso senso in cui Nietzsche a volte vede l'intelletto come una facoltà interna alla volontà di potenza. L'Io razionale è ciò che affiora alla superficie dell'inconscio, la parte rivolta al mondo esterno; e in questo senso le nostre idee sono profondamente radicate negli impulsi corporei. Per Freud, è la libido che segretamente ci spinge alla conoscenza, essendo una forma sublimata di curiosità sessuale che egli chiama «epistemofilia». Il sapere, per Freud come per Nietzsche, è inseparabile dalla volontà di dominare e possedere. La distinzione autentica tra soggetto che conosce e oggetto conoscibile, che è il fondamento di ogni epistemologia, nasce in età infantile: spinto dal cosiddetto principio di piacere, il bambino espelle da sé certi oggetti in forma fantastica, costituendo così un mondo esterno, e ne "introietta" altri che formano la base del suo Io. Tutta la nostra conoscenza successiva avverrà dentro lo schema di queste affezioni e avversioni primarie: le nostre idee si muovono sotto la spinta del desiderio, e non esiste pensiero o percezione senza fantasie inconsce. Per Freud, ogni conoscenza implica una non conoscenza, ogni illuminazione è oscurata da una cecità. Laddove esiste un senso, possiamo essere certi di trovare alla sua radice un nonsenso.

Vista sotto questa luce, l'opera di Freud è fedele al presupposto centrale nella tradizione che stiamo prendendo in esame, ovvero che la *mente* sia costituita da una distorsione cronica o da un'alienazione, e che l'"ideologia" sia perciò il suo habitat naturale. La falsa coscienza non è un accidente che affligge l'intelletto sotto forma di pregiudizio, non è il risultato di una mistificazione o di falsi interessi sociali. Al contrario, è presente fin dall'inizio, è profondamente radicata nella struttura delle nostre percezioni. Il desiderio si insinua nei nostri progetti abituali, facendoli deviare, esitare e mancare il bersaglio. Quindi, la falsa coscienza non è tanto uno specifico sistema di idee quanto, per usare l'espressione di Freud, «la psicopatologia della vita quotidiana».

In questo senso, potremmo dire che la teoria dell'ideologia di Freud (benché il termine non ricorra spesso nella sua opera) brilli di luce althusseriana. Abbiamo già visto come Althusser tragga proprio da Freud,

per il tramite di Lacan, la sua nozione di ideologia come “relazioni vissute” che albergano nell’inconscio e implicano una certa inconsapevolezza. Proprio come nel pensiero di Althusser il soggetto dell’ideologia esiste solo perché ignora le sue vere condizioni, così il paradosso di Freud è che il soggetto esiste solo grazie a una massiccia repressione delle sue determinazioni inconsce. Quindi, l’oblio è la nostra condizione “naturale”, e ricordare è semplicemente dimenticare di dimenticare. Il fondamento di ogni nostra comprensione, allora, è una sorta di opacità primordiale verso noi stessi: l’inconscio produce l’io, ma deve esserne assente perché esso funzioni efficacemente. È più o meno ciò che dice Althusser a proposito dei rapporti tra soggetto e società, in cui la società agisce come “causa assente” del soggetto. Questa, almeno in apparenza, è veramente una pessima notizia. Infatti, se la nostra conoscenza è solo una funzione della nostra opacità verso noi stessi, come possiamo sperare di raggiungere la conoscenza che potrebbe liberarci? Come può convivere una “verità del soggetto” con la sua perdita di sé nell’atto stesso di venire alla luce?

Il problema può essere posto in altri termini. La psicoanalisi è un discorso che cerca, tramite la riflessione, di venire a patti con l’irrazionale, e quindi suggerisce l’impossibilità definitiva di ogni “critica ideologica”. Infatti, nella misura in cui questo discorso è “razionale”, crea una distanza tra sé e il proprio oggetto, e nella misura in cui riproduce semplicemente il linguaggio del desiderio, sembra abbandonare ogni pretesa di scoprirne i meccanismi nascosti. La critica dell’ideologia sarà sempre invalidata da questa impasse, da questa aporia per cui “comprendere” gli infidi significanti che si prendono in esame vuol dire esserne elusi. Il Freud che dubitava della possibilità di esaurire i significati di un sogno, che sottolineava il ruolo dei desideri dell’analista (il cosiddetto «contro-transfert»), che arrivò in tarda età a domandarsi se le costruzioni teoriche dell’analista non fossero a volte finzioni comode quanto le fantasie del paziente, sembra essere stato piuttosto consapevole della sconcertante difficoltà del suo progetto. Ma c’è anche un altro Freud, la cui fiducia nell’efficacia della ragione contrasta con questo scetticismo. Per dirla in termini marxisti: se Freud è “althusseriano” nella sua consapevolezza dei cronici vuoti di conoscenza della vita quotidiana, tuttavia condivide una visione illuministica di questa falsa coscienza, presente anche nelle prime opere di Marx ed Engels. E il testo freudiano esemplare di questa critica

“illuminata” dell’ideologia è la sua tarda analisi della religione, ovvero *L’avvenire di un illusione*.

Secondo Freud, la religione serve a riconciliare uomini e donne con le rinunce istintuali a cui li obbliga la civiltà. La religione li compensa di questi sacrifici e pervade di senso un mondo altrimenti arido e senza scopo. Si tratta in apparenza dello stesso paradigma dell’ideologia, che fornisce una soluzione immaginaria di contraddizioni reali; se non lo facesse, gli individui potrebbero ribellarsi contro una forma di civiltà che esige così tanto da loro. Nell’*Avvenire di un’illusione*, Freud prevede la possibilità che la religione sia un mito socialmente necessario, un mezzo indispensabile per tenere a freno la disaffezione politica; ma è una possibilità che scarta subito. In linea con l’illustre tradizione illuministica, e a dispetto del suo timore elitario delle masse insensate, Freud si rifiuta di accettare che la mistificazione sia una condizione eterna dell’umanità. L’idea che un gruppo sparuto di filosofi come lui possa riconoscere la verità senza fronzoli, mentre una massa di uomini e donne continui a essere preda dell’illusione, è un’offesa al suo umanesimo razionale. Per quanto la religione possa avere svolto un importante ruolo storico nella fase “primitiva” dell’umanità, è giunto il momento di sostituire questo mito con il «funzionamento razionale dell’intelletto», che Freud definisce «educazione alla realtà». Come Gramsci, ritiene che la visione del mondo secolarizzata e smitizzata che è stata così a lungo monopolio esclusivo degli intellettuali debba diventare “senso comune” di tutta l’umanità.

Abbandonare questa speranza, etichettandola come il sogno di un ingenuo razionalista, significherebbe ignorare il coraggio della sfida posta dal testo freudiano. Perché nessun pensatore moderno è più amaramente consapevole di lui dell’estrema precarietà della ragione umana, della triste verità che le argomentazioni non servono a nulla contro le passioni umane, e che «l’intelletto è senza forza a paragone della vita pulsionale»[171]. Malgrado il suo scetticismo verso le istanze della ragione, Freud si chiede se l’irrazionalità debba regnare sempre e comunque. Egli nota che l’intelletto può essere impotente in rapporto all’istinto; ma benché la voce dell’intelletto sia “debole”, essa non smette fino a quando non trova ascolto. «Il primato dell’intelletto», scrive, «va collocato senz’altro in un futuro molto, molto lontano, ma probabilmente non *infinitamente* lontano» (482).

Niente, afferma, può competere alla lunga con la ragione e l'esperienza, ed è fin troppo evidente come la religione sia un affronto verso entrambe. A dispetto del suo allarme conservatore verso le masse ribelli, Freud resta fedele all'essenza *democratica* della razionalità illuministica. Non c'è dubbio che, almeno in questo caso, sia questa razionalità, e non il suo controcanto scettico, a essere dalla parte del progressismo politico.

La religione per Freud è una sublimazione delle nostre spinte verso mete spirituali più alte; ma lo stesso vale per la "cultura" o la civiltà nel suo complesso.

> Una volta riconosciute le dottrine religiose come illusioni, c'è subito da porsi un'altra domanda, e cioè se non sia di natura analoga anche un altro patrimonio della civiltà che noi altamente apprezziamo e al quale affidiamo il governo della nostra vita; vale a dire se i presupposti che regolano i nostri ordinamenti statali non debbano parimenti esser chiamati illusioni e se le relazioni tra i sessi nella nostra civiltà non siano turbate da una o da una serie di illusioni erotiche. (464)

Una volta adottata questa linea di pensiero, dove ci porterà? Non potrebbe, riflette Freud, estendersi al ragionamento e all'osservazione? Cosa accadrebbe se la scienza stessa non fosse che un'altra sublimazione? E che ne sarebbe della psicoanalisi freudiana? Il concetto di sublimazione sfugge facilmente di mano, e Freud non fa in tempo a sollevare queste imbarazzanti questioni che subito le lascia cadere. Privo com'è degli strumenti per intraprendere un compito così impegnativo, ci informa con modestia che si concentrerà sull'argomento che è oggetto del suo studio.

In breve, Freud chiude la discussione prima che lo porti a elaborare la sua versione personale della dottrina marxista della base e della sovrastruttura. Quasi come un marxista ortodosso, ci informa altrove che la vita sociale ha un fondamento economico: la civiltà è solo un ingombrante strumento per costringere uomini e donne a fare ciò che più detestano, ad esempio lavorare. Nasciamo oziosi, e senza questa sovrastruttura di sanzioni e persuasioni occulte staremmo tutto il giorno in vari e interessanti stati di *jouissance*. Evidentemente, questo non è il punto di vista di Marx: la sovrastruttura legale, politica e ideologica della società, almeno per lui, deriva dalla natura *scissa* della "base" economica in una società divisa in classi, ovvero dal fatto che lo sfruttamento economico ha bisogno di una legittimazione sociale. Non deriva da una sorta di obbligo universale al lavoro. Ma Freud è consapevole che il lavoro, almeno in questo tipo di

società, comporta la rinuncia alle gratificazioni dell'istinto; inoltre, la "sovrastruttura" della civiltà, la "cultura", deve portarci, per amore o per forza, all'interno dei meccanismi della produzione materiale. Qui, il pensiero di Freud è assolutamente gramsciano: egli afferma che gli strumenti tramite i quali la società perpetua se stessa sono «mezzi di coercizione o di altro genere che dovrebbero riuscire a riconciliare gli uomini con la civiltà e a indennizzarli per i sacrifici cui sono costretti. Questi altri mezzi possono essere descritti come il patrimonio spirituale della civiltà» (440). Oppure - in termini gramsciani - come le istituzioni dell'egemonia. Per entrambi i pensatori, la cultura è un miscuglio di meccanismi insieme coercitivi e consensuali con lo scopo di riconciliare gli esseri umani con il loro sgradito destino di animali che lavorano in condizioni oppressive.

Il problema della prospettiva freudiana è che questi processi egemonici possono velocemente ritorcersi contro se stessi. Noi sublimiamo i nostri istinti antisociali trasformandoli in ideali culturali di vario genere, allo scopo di rendere unita una genia di predatori egoisti che altrimenti sarebbero in guerra perenne. Ma questi ideali possono diventare tirannicamente esigenti nelle loro richieste ed esigere una rinuncia agli istinti più forte di quella che possiamo tollerare, facendoci così ammalare di nevrosi. Inoltre, questa egemonia viene minacciata non appena diventa evidente che alcuni devono compiere più rinunce di altri. In questa situazione, commenta Freud, la società continuerà a vivere in «uno stato permanente di scontento» che potrebbe condurre a «pericolose rivolte». Se il benessere della minoranza dipende dall'eliminazione della maggioranza, è comprensibile che quest'ultima inizi a nutrire una «motivata ostilità» verso una cultura che il suo lavoro contribuisce a realizzare, ma di cui essa gode ben poco. È inevitabile che si verifichi una crisi di egemonia; infatti, l'egemonia nasce dall'*interiorizzazione*, da parte di uomini e donne, della legge che li governa, e in condizioni di flagrante ingiustizia «Non possiamo dunque attenderci, dagli oppressi, una interiorizzazione dei divieti della civiltà» (442). «È inutile aggiungere», continua Freud, «che una civiltà che lascia insoddisfatti un così gran numero di suoi membri spingendoli alla rivolta, non ha prospettive - né merita - di durare a lungo» (442).

Il meccanismo di interiorizzazione delle leggi sociali è comunemente noto come Super-io. È la voce dell'autorità dentro di noi, un potere non più

imposto dall'esterno ma il fondamento della nostra coscienza personale e del nostro idealismo morale. Una volta che il potere si è inscritto nella nostra soggettività, ogni ribellione nei suoi confronti sembra implicare una trasgressione verso *noi stessi*. Liberarci da noi stessi, che è lo scopo del progetto terapeutico freudiano, è molto più difficile che rovesciare un modello di dominio imposto dall'esterno. Nella formazione del Super-io, o Nome-del-Padre, il potere si intreccia alle radici dell'inconscio, sottraendogli parte della sua tremenda e insopprimibile energia e indirizzando sadicamente questa forza contro l'io stesso. Il potere politico è così forte anche perché il soggetto, preda di una perversione erotica nota come masochismo, può arrivare ad amare e a desiderare proprio quella legge che lo opprime. «Gli oppressi», scrive Freud, «possono del resto risultare affettivamente legati a questa classe dominante e, nonostante l'ostilità, possono scorgere nei loro padroni i loro ideali» (443); e questo, dal punto di vista psicologico, è uno dei segreti della vitalità del dominio politico.

Fare nostra la legge non risolverà i problemi della civiltà. Questa appropriazione sarà sempre parziale e ambivalente; ciò vuol dire, in termini freudiani, che il complesso di Edipo non scompare mai del tutto. Se amiamo e desideriamo la legge, nutriamo però una viva ostilità verso di essa e ci rallegriamo quando vediamo crollare la sua nobile autorità. E dal momento che la legge è crudele, sadica e tirannica, riconduce la nostra aggressività verso noi stessi e fa in modo che a ogni rinuncia al soddisfacimento dei nostri desideri seguano senso di colpa e nevrosi. In questo senso, il potere che sorregge la civiltà è anche quello che contribuisce a sconfiggerla, instillandoci un odio mortale verso noi stessi. La legge è ottusa e brutale: non è solo maligna, paranoica e vendicativa, ma anche totalmente insensibile al fatto che le sue pretese eccessive potrebbero non essere soddisfatte. È una forma di terrorismo in grande stile, che ci rinfaccia i nostri fallimenti piuttosto che mostrarci come soddisfare le esigenze della legge. Di fronte alla legge siamo sempre in torto: come un re autoritario, il Super-io «non si disturba a considerare la struttura mentale degli esseri umani. Emana un comando e non chiede al popolo se gli è possibile obbedire»[172]. Questo potere fanatico è fuori controllo e conduce uomini e donne alla follia e alla disperazione; e Freud, che considerava la

legge uno dei suoi nemici giurati, pensava che uno degli scopi della psicoanalisi fosse ammorbidirne il rigore mortifero.

Si potrebbe pensare che gli esseri umani tendano a ribellarsi in modo del tutto naturale a un'autorità crudele come il Super-io. Se di solito non lo fanno, secondo Freud, è perché il Super-io ha le sue radici nell'Es, o inconscio, e quindi è più vicino all'inconscio dell'Io stesso. La nostra sottomissione alla legge, in altre parole, è guidata dalle potenti forze dell'istinto, che ci legano a essa tramite la libido. Il vero paradosso è che le energie inconsce che alimentano il dispotismo del Super-io sono le stesse energie che ci spingono ad accettarlo: una sorta di decostruzione dell'opposizione gramsciana tra coercizione e consenso. Ciò che rende la legge così repressiva, ovvero i potenti impulsi dell'inconscio che la rendono così brutale, partecipa delle spinte erotiche che ci portano a obbedirle.

Se agli occhi di Freud la "cultura" è un fatto di sublimazione, compensazione e risoluzione immaginaria, allora è veramente una delle concezioni dell'ideologia che hanno esercitato maggiore influenza. Ma l'idea di civiltà di Freud è ideologica anche in un altro senso. Per lui, come per Thomas Hobbes o Jeremy Bentham, esiste un eterno conflitto tra l'individuo con le sue pretese di gratificazione personale e le richieste della società. Gli esseri umani sono egoisti, dominatori e aggressivi per natura; sono predatori mostruosi che possono essere dissuasi dal compiere il male solo grazie al divieto di un'autorità, o se corrotti dalla promessa di un piacere alternativo. Per Freud la società umana non è un'entità materna, oltre che repressiva; non è un luogo di realizzazione di sé, oltre a essere un meccanismo che ci impedisce di aggredire gli altri. La sua visione dell'individuo e della società è una visione tipicamente borghese: l'individuo come una monade isolata guidato dai suoi desideri, la società come un puro e semplice strumento contrattuale senza il quale regnerebbe l'anarchia libidica. Considerando il cinismo di questa moralità, è sorprendente che la "cultura", il cui scopo è regolare e riconciliare gli individui, appaia così drammaticamente fragile se confrontata con la loro insaziabile brama di possesso. La teoria psicoanalitica di Freud è inseparabile dalla politica della sua classe sociale e nei suoi punti chiave è influenzata da questi pregiudizi, al pari dell'economia politica borghese. Essa rende universale una visione particolare dell'"uomo", erigendola a prospettiva complessiva; e lo stesso può dirsi della versione più tarda della

teoria fornita dalla scuola di Jacques Lacan. Per quanto il lavoro di Lacan offra indubbiamente intuizioni sorprendenti, la sua visione dell'essere umano come puro e semplice effetto di un Altro imperscrutabile, il suo disprezzo per il concetto di emancipazione politica, il suo atteggiamento liquidatorio e sdegnoso verso la storia dell'uomo, bollata come una «cloaca», ha contribuito alla creazione di quell'*ethos* postbellico risentito e disincantato che va sotto il nome di "fine dell'ideologia".

Nonostante Freud in definitiva nutra una certa fiducia nella ragione umana, certamente non è un razionalista, almeno nei limiti della *pratica* psicoanalitica. Egli non crede che un paziente possa essere curato offrendogli semplicemente un resoconto teorico dei suoi mali. Fin qui, è d'accordo con Marx: il punto non è interpretare il mondo, ma cambiarlo. La nevrosi non si sconfigge sostituendo alla sua "falsità" una qualsiasi verità intellettuale, ma in primo luogo affrontando le condizioni materiali che hanno provocato il malessere. Per lui come per Marx, la teoria è inutile se non diventa una forza di cambiamento all'interno dell'esperienza reale. Per Marx, l'opposto di un'ideologia oppressiva non è la teoria, oppure un'ideologia alternativa, ma la pratica politica. Per Freud, l'alternativa al disordine psichico è la scena stessa dell'analisi, al cui interno l'unica verità importante è quella che viene costruita dal dialogo tra analista e paziente. Come la pratica politica, la scena dell'analisi è una "messa in scena" attiva, un'elaborazione dei conflitti, una "teatralizzazione" di problemi reali e urgenti, in cui il rapporto tra gli esseri umani e quei problemi viene trasformato in modo determinante. Sia la pratica rivoluzionaria che la scena dell'analisi implicano la dolorosa costruzione di una nuova identità sulle rovine di quella vecchia, che deve essere ricomposta anziché repressa; e in entrambi i casi la "teoria" si risolve in un processo di comprensione di sé. Il marxismo e il freudismo nutrono il dovuto rispetto per il discorso analitico, al contrario di quegli irrazionalismi moderni che possono permettersi il lusso di non avere bisogno di conoscere. Ma per entrambe le dottrine è il risultato a dimostrare la validità della teoria; e in questo processo teoria e pratica non formano mai un insieme simmetrico. Infatti, se la teoria è un intervento materiale, modificherà la pratica in oggetto e avrà bisogno essa stessa di una trasformazione per adeguarsi alla nuova situazione che ha determinato. In altre parole, la pratica diventa la "verità" che interroga la

teoria; qui, come nel gioco di transfer e contro-transfer tra analista e paziente, è difficile dire chi sta analizzando chi. Un atto teorico "riuscito" è un atto che coinvolge la pratica, che smette di essere identico a se stesso e di essere "pura teoria". Allo stesso modo, una pratica ideologica non è più identica a se stessa una volta che la teoria è penetrata in essa; ma questo non significa che, adesso, attinga a una verità che prima ignorava. La teoria può felicemente intrecciarsi alla pratica se riesce a valorizzare i barlumi di consapevolezza *già* presenti nella pratica. Se l'analista è un teorico "puro", allora sarà incapace di decifrare questa *forma particolare* di discorso mistificato; e se il paziente nevrotico non stesse già cercando (inconsciamente) una qualche consapevolezza di sé, non ci sarebbe nevrosi. Perché questi disturbi sono un modo di affrontare un dilemma reale, e quindi contengono una loro verità.

Se la nevrosi contiene un elemento "positivo", lo stesso si può dire, secondo Freud, per un'illusione ideologica come la religione. Nell'*Avvenire di un'illusione*, egli distingue tra i "deliri", ovvero gli stati psicotici in evidente contrasto con la realtà, e le "illusioni", che pur essendo irreali esprimono un desiderio reale. Un'illusione può essere falsa *adesso*, ma realizzarsi in futuro; una donna borghese può fantasticare che un principe la sposi, e in casi eccezionali questa fantasia può rivelarsi profetica. Secondo Freud, ciò che caratterizza queste illusioni è il loro proiettarsi nel futuro, dato che si tratta essenzialmente di modelli di realizzazione del desiderio. «Dunque, chiamiamo l'idea illusione», scrive, «quando in essa è prevalente la realizzazione di un desiderio e, nell'inseguirla, trascuriamo i suoi legami con la realtà, proprio come accade con l'illusione, che non è mai soggetta a verifica». Basta sostituire "ideologia" a "illusione" per avere lo schema di Althusser: il punto non è verificare o falsificare la rappresentazione, ma capire che nasconde un desiderio segreto. Queste illusioni sono indissolubilmente legate alla realtà: «L'ideologia», commenta Slavoj Žižek, «non è un'illusione sognante che costruiamo per sfuggire a una realtà insopportabile; di base, è una costruzione della fantasia che serve da sostegno alla realtà stessa: un'illusione che struttura le nostre effettive relazioni sociali e quindi maschera un nucleo di insopportabile realtà»[173]. Althusser riassume così la questione: nell'ideologia, la realtà sociale è *investita* dall'immaginario, intrecciata alla fantasia in ogni sua fibra; una

concezione molto diversa da quella di ideologia come “sovrastruttura” chimerica eretta su una “base” di solida realtà. È anche diversa dalla concezione dell’ideologia come “schermo” che si frappone tra la realtà e noi stessi. La realtà e le sue apparenze, o forme fantasmatiche, sono molto più intrecciate di quanto si possa pensare. Il reale e l’immaginario sono compresenti nell’ideologia, ecco perché Žižek può affermare che «l’unico modo di infrangere il potere del sogno ideologico è confrontarci con la Realtà del nostro desiderio che in esso si annuncia». Se è difficile abbandonare una prospettiva ideologica, lo è perché richiede un doloroso distacco dagli oggetti del nostro investimento affettivo, e quindi una riorganizzazione dell’economia psichica dell’Io. L’ideologia si aggrappa ai suoi oggetti con tutta la tenacia cieca dell’inconscio; e il suo potere su di noi deriva anche dalla sua capacità di produrre piacere. Al di là del campo del significato ideologico, come chiarisce Žižek, c’è sempre un “surplus” non significante che è godimento, *jouissance*; un godimento che è l’ultimo “puntello” del significato ideologico[174].

Quindi, l’illusione non è affatto, per Freud, una categoria negativa in assoluto. A ben vedere, è molto meno negativa della prima concezione marxista dell’ideologia. Se l’ideologia è una condizione di realtà pervasa e sostenuta dai nostri desideri inconsci, come l’ansia e l’aggressività, allora nasconde un nucleo utopico. L’illusione lascia presagire nel presente uno stato di cose più desiderabile in cui uomini e donne saranno meno indifesi, impauriti e orfani di senso. Questa illusione è insieme aspirazione e conforto, ed è anche decisamente ambigua, come lo sono, secondo Frederic Jameson, tutti i prodotti di una società classista. Le ideologie, le formazioni culturali e le opere d’arte possono agire come “contenitori” strategici di contraddizioni reali; ma al tempo stesso additano, anche se solo in virtù della loro forma *collettiva*, un possibile superamento dell’oppressione[175]. Perfino mezzi di gratificazione degradati come il romanzo “pulp” esprimono il desiderio di una realizzazione più durevole, e quindi prefigurano, benché in modo molto vago, le caratteristiche di una buona società. A sorpresa, il concetto freudiano di illusione si rivela identico alla nozione di ideologia sviluppata dalla più recente scuola di Francoforte. Per Herbert Marcuse, la cultura della società di classe è una falsa sublimazione del conflitto sociale e allo stesso tempo - anche se solo nell’integrità

strutturale dell'opera d'arte - una critica utopica del presente. Lo studio di Benjamin sulla società parigina dell'Ottocento ci riporta alla mente lo slogan di Michelet che «ogni epoca sogna la successiva», e trova una promessa di felicità e abbondanza nascosta nelle fantasie consumistiche della borghesia parigina. Nel suo *Il principio speranza* (1954-1955), Ernst Bloch scova barlumi di utopia perfino nel meno promettente dei materiali, almeno in apparenza, ovvero gli slogan pubblicitari.

Esaminare le dimensioni inconsce dell'ideologia è operazione che invita alla speranza e al tempo stesso raccomanda cautela. La stretta connessione tra fantasia e ideologia è uno dei motivi del suo formidabile potere; ma fantasie di questo genere non sono facilmente inscrivibili nel presente, e non fanno altro che rivolgersi al futuro. L'utopia sarebbe una condizione nella quale il "principio di piacere" e il "principio di realtà" di Freud arriverebbero a fondersi, visto che la realtà sociale sarebbe totalmente appagante. Freud esclude qualsiasi riconciliazione tra questi opposti principi sempre in guerra tra di loro; ma la natura irreale dell'utopia consiste anche nell'impossibilità di un'identificazione totale tra le nostre spinte libidiche e un qualsivoglia sistema di potere politico. Ciò che si oppone alla realizzazione dell'utopia rappresenta anche la rovina dell'utopia negativa: nessuna classe dominante potrà mai dominare totalmente. Freud ha poco da dire sull'ideologia in sé; ma è molto probabile che quelli che individua come i meccanismi fondamentali della vita psichica siano pure gli elementi strutturali dell'ideologia stessa. Proiezione, spostamento, sublimazione, condensazione, repressione, idealizzazione, sostituzione, razionalizzazione, disconoscimento sono forze in azione sia nel testo dell'ideologia che nel sogno e nella fantasia; e si tratta di una delle più ricche eredità che Freud abbia tramandato alla critica della coscienza ideologica.

La convinzione che l'esistenza umana sia, di base, una questione di interessi, e quindi "ideologica" fino al midollo, si diffonde sempre di più tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, ovvero nel momento in cui la crisi del sistema capitalistico rimette in discussione la razionalità dominante[176]. Mentre il sistema si avvicina sempre di più a una condizione di guerra perenne, imperialistica e di dimensioni globali, comincia a crollare inesorabilmente la fiducia nella ragione assoluta che caratterizzava

la sua fase “classica”. L’Europa dei primi anni del Novecento è pervasa dal simbolismo e dal primitivismo, con il ritorno al mito e il culto dell’irrazionale; è percorsa dalle tensioni di Wagner e di Nietzsche, tra minacce di apocalisse e crepuscoli degli dèi. Tra parentesi, è impressionante come la sedicente avanguardia attuale non faccia altro che reinventare quel clima di *fin de siècle*, con i suoi presagi di un caos primigenio nascosto sotto l’apparenza razionale della società.

Nel suo *Trattato di sociologia generale* (1916), scritto durante la prima guerra mondiale, il sociologo Vilfredo Pareto sostiene che, nel comportamento umano, l’elemento irrazionale predomini su quello razionale. Secondo Pareto, nella vita umana esistono certamente dei “sentimenti” relativamente invariabili che determinano le nostre azioni. (L’idea doveva sembrare sommamente razionale a quei tempi: basta dare un’occhiata ai giornali). Pareto definisce l’espressione di questi sentimenti come «residui»; essi a loro volta determinano le «derivazioni», ovvero quegli argomenti logici o pseudologici (come gli appelli al costume, alla tradizione o all’autorità) che usiamo per giustificare i nostri sentimenti. Perciò, “derivazione” è in realtà un altro termine per indicare l’ideologia, ma si tratta di un termine che si adatta perfettamente al nostro discorso. Le idee sono razionalizzazioni ingannevoli di certe motivazioni immutabili; e la politica, che per il conservatore Pareto è sempre elitaria, anche nelle cosiddette società democratiche, è l’arte di imparare a conoscere i sentimenti e le derivazioni delle masse per riuscire a spingerle nella direzione desiderata. In un momento storico in cui le forze rivoluzionarie di massa si stavano muovendo, questa tesi aveva certamente una sua urgenza politica. La razionalità borghese viene sfidata dai poteri sociali emergenti, e deve far cadere la sua maschera di imparzialità: deve riconoscere che tutte le idee sono scampoli di retorica e sperare che la propria retorica sbaragli gli avversari.

Per Pareto, le idee possono essere false e prive di fondamento, ma ricoprono l’importante funzione di assicurare l’unità sociale; in questo la pensa come il filosofo politico Georges Sorel. Nelle sue *Considerazioni sulla violenza* (1906), Sorel contrappone ciò che considera il triste positivismo della Seconda Internazionale al suo particolare marxismo poetico. Da sindacalista rivoluzionario, Sorel pone lo sciopero generale al centro del suo programma politico, ma non si preoccupa di quali debbano

essere gli obiettivi pratici di questo sciopero. Lo sciopero generale è un *mito*: non è che un'immagine, una finzione rassicurante che darà unità al proletariato, organizzerà la sua coscienza politica e lo spingerà ad azioni eroiche.

> Bisogna fare appello a un insieme d'immagini, capaci di evocare in blocco e con la sola intuizione, prima di ogni analisi riflessa, la massa dei sentimenti, che corrispondono alle diverse manifestazioni della guerra impegnata dal socialismo contro la società moderna. I sindacalisti risolvono perfettamente il problema, concentrando tutto il socialismo nel dramma dello sciopero generale […].[177]

Lo sciopero generale è un simbolo romantico che distilla in un'intuizione folgorante tutta la complessità della realtà; è un'immagine pre-riflessiva e pre-discorsiva che rende possibile ciò che Sorel, sulla scia di Henri Bergson suo maestro, definisce come conoscenza «integrale» anziché analitica.

Quindi, Sorel rappresenta l'irruzione del pragmatismo nietzschiano nella tradizione marxista. Le idee politiche non debbono più essere valutate in base alla loro fondatezza scientifica: occorre considerarle invece come principi organizzativi vitali che danno unità a forze che sono "vere" nella misura in cui ispirano «i più nobili e profondi sentimenti nella classe operaia» e la spronano all'azione rivoluzionaria. Sono a prova di logica. Per Sorel come per Nietzsche, le idee sono mezzi pratici e provvisori che danno coerenza alla nostra esperienza e possibilità di sviluppo alle nostre potenzialità. Conta l'*élan* di un'immagine, più che l'esattezza di una teoria; e fin qui Sorel "estetizza" la rivoluzione socialista. Egli afferma che l'idea di sciopero generale produce «uno stato d'animo epico»; si tratta di un'immagine appropriata, dato il carattere "oscuro" e "misterioso", nonché refrattario a ogni rappresentazione, del socialismo. «Nessuna ragionevole argomentazione», scrive Sorel nel suo tipico stile oscurantista, «riuscirà mai a dissipare il mistero che avvolge il socialismo»[178] così come la rivoluzione proletaria, che «deve essere intesa come una catastrofe superiore a ogni possibile descrizione»[179]. In breve, il socialismo è una sorta di "sublimità" che sfida ogni analisi discorsiva e il cui contenuto deve essere racchiuso nell'immediatezza di un'immagine mitica piuttosto che nelle circonlocuzioni della scienza. È sotto l'influenza dell'irrazionalismo di Sorel che il critico tedesco Walter Benjamin ebbe a scrivere, nel suo saggio sul surrealismo, della necessità di «eliminare dalla politica la metafora

morale e scoprire, nell'azione politica, uno spazio totalmente riservato alle immagini»[180].

L'inclinazione tendenzialmente pratica delle teorie di Sorel (cominciò come ingegnere) ha un certo superficiale fascino estremista. Ma pochi pensatori rivelano più di lui i pericoli del pragmatismo applicato al pensiero radicale. Gli intellettuali non si preoccupano se le idee per cui gli operai combattono, e forse vivono o muoiono, sono vere o comunque efficaci; sono soltanto un mezzo per produrre il genere di consapevolezza che ritengono opportuna. L'irresponsabilità di un atteggiamento del genere è tutt'uno con la glorificazione estetica da parte di Sorel della violenza rivoluzionaria fine a se stessa. Il suo pensiero ebbe una grande influenza su Antonio Gramsci, ma in verità nutrì una progenie ben peggiore. Il culto romantico della volontà, dell'azione e della violenza, il gusto sub-nietzschiano del teatrale e dell'eroico, dell'apocalittico e del misticismo poetico hanno reso il pensiero di Sorel molto appetibile per i fascisti. Infatti, è nel fascismo che questa corrente di idee, che persegue la "mistificazione" del pensiero e la sua riduzione a strumento di forze più profonde, trova la sua espressione più completa.

Il rapporto tra ideologia e mito non è facile da definire[181]. Le ideologie delle società preindustriali sono miti? E quelle delle società industriali? Se ci sono evidenti punti di contatto, ci sono anche significative differenze. Sia il mito che l'ideologia sono mondi simbolici dotati di funzioni e di effetti sociali; ma il mito è senz'altro la categoria più ampia, visto che tocca le grandi questioni "metafisiche" come la nascita, la sessualità, la morte, il sacro, l'origine. In genere, le ideologie sono forme di discorso più pragmatiche e di portata più limitata che possono racchiudere le grandi questioni ma tendono a trasformarle in questioni di potere. Di solito, i miti riguardano più come l'oritteropo è arrivato ad avere il suo lungo naso che come riconoscere un comunista. Il mito è prestorico o destoricizzato, perché fissa gli eventi in un eterno presente o li considera eternamente ripetitivi; le ideologie invece possono destoricizzare (e a volte l'hanno fatto), a differenza delle varie ideologie ottocentesche di trionfale progresso storico. (Potremmo dire comunque che in queste ideologie della storia il contenuto è storico ma la forma è immobile; non a caso, Claude Lévi-Strauss considera la "storia" come un mito moderno).

I miti possono non legittimare il potere politico in modo altrettanto diretto delle ideologie ma, alla maniera della *doxa* di Pierre Bourdieu, possono rendere naturale e universale una particolare struttura sociale, facendo in modo che un'alternativa non sia neanche pensabile. I miti possono anche essere considerati, sulla scia di Lévi-Strauss, soluzioni immaginarie alle contraddizioni reali, e anche in questo sono simili alle ideologie[182]. Accade che certi discorsi ideologici utilizzino i miti per i loro scopi, come fanno con il nazismo o con il poema *La terra desolata*; basti pensare all'uso che fa Bertolt Brecht delle leggende popolari nella sua opera. Piuttosto che identificare mito e ideologia, allora, sarà più opportuno parlare degli aspetti dell'ideologia che confinano col mito. Un mito non è soltanto un'antica bugia, altrimenti non potremmo dire che la pretesa di scalare l'Everest in quaranta minuti di corsa è un mito. Per essere definita mitica, una convinzione deve essere largamente condivisa ed esprimere un investimento psicologico significativo da parte dei suoi fautori. L'affermazione che «la scienza ha la soluzione a tutti i problemi dell'umanità» potrebbe essere adatta allo scopo, poiché manifesta quell'elemento di *idealizzazione* implicito nella creazione di miti. Gli eventi e le figure mitologiche sono investite di un'aura speciale: sono fenomeni privilegiati, esemplari, di ampia portata, che distillano in forma pura un significato collettivo o una fantasia. Perciò possiamo parlare del "mito di Jimi Hendrix", mentre non esiste il mito di Jimmy Carter. Quindi, il mito è un *registro* specifico dell'ideologia, che attribuisce uno statuto numinoso a certi oggetti; ma sarebbe un errore ritenere che ogni linguaggio ideologico comporti questo tipo di procedimento. Come l'ideologia, il mito non implica necessariamente la falsità: non c'è nulla di falso nel mito di Jimi Hendrix, a meno di non affermare che era un dio. I miti non hanno nemmeno bisogno di mistificare o di coltivare illusioni a uso e consumo di un potere dominante. Il mito dell'Inghilterra come gigante addormentato sul punto di sollevarsi e spezzare il suo giogo a suo tempo ha fatto un buon servizio alla causa dell'emancipazione politica. Infine, possiamo notare che mentre i miti sono essenzialmente delle narrazioni, l'ideologia non sempre assume questa forma.

Questo solleva un problema importante. I movimenti politici d'opposizione sono destinati a vivere ineluttabilmente nel mito, oppure si

deve lottare per raggiungere - come nel sogno illuminista da Kant a Freud - una condizione in cui uomini e donne, fiduciosi nella loro dignità di esseri umani, possano guardare al mondo senza sentire il bisogno di conforti apparenti? Prendiamo il caso dei miti nazionalisti irlandesi. Possiamo muovere loro molte critiche; portandoli all’estremo sono una forma di essenzialismo che crede nell’esistenza di una pura “irlandesità” che deve essere preservata e tenuta al riparo da influenze esterne. In questa prospettiva, i protestanti dell’Ulster non sarebbero affatto irlandesi. Nelle sue manifestazioni più virulente, questo essenzialismo sfocia in aperto razzismo. Il nazionalismo irlandese tende a sposare una lettura ciclica e uniformante della storia, in cui esiste una continuità eroica della lotta anti-imperialistica, e in cui pressoché tutti i mali dell’Irlanda sono imputabili all’Inghilterra. Le battaglie sono sempre le stesse, tutte le vittorie e le sconfitte si somigliano. Si nutre di un irresponsabile, masochistico, misticheggiante culto del martirio e del sacrificio personale, in base al quale un fallimento può apparire a volte più efficace del successo. È notoriamente maschilista e dotato di un pantheon di giovani eroi virili e alti due metri considerati alla stregua di semidèi. Rifila a questi eroi i suoi stereotipi sessisti sulla “Madre Irlanda”, alla quale sono uniti in eterno e che fertilizzeranno con il loro giovane sangue. È incurabilmente nostalgico e sentimentale, rozzo e atavico nel suo atteggiamento verso la modernità, con un vero culto idolatrico verso l’unità nazionale, a prescindere dal suo contenuto sociale.

È piuttosto evidente che nessun liberal che si rispetti aderirebbe a questo credo barbaro. Ci sono però due linee di difesa di questo orientamento di pensiero, fatte salve le critiche appena esposte. La prima è che una condanna generale non tiene conto del nucleo razionale che alberga dentro il guscio mitico. Trascura il fatto che questa mitologia proietta, facendo uso di toni esageratamente lividi, un certo numero di sgradevoli verità su se stessi che gli inglesi preferirebbero ignorare; e il loro rifiuto “illuminato” di queste dottrine è in parte una razionalizzazione politica. Che molti problemi irlandesi derivino dal legame coloniale con l’Inghilterra è la verità pura e semplice. Nonostante il loro *machismo*, gli irlandesi hanno mostrato nel corso dei secoli un notevole coraggio nella lotta per la liberazione nazionale. L’“unità nazionale” può certamente essere stata una sorta di feticcio, ma gli inglesi che la pensano così sono pronti a consegnare le loro

contee a Dublino? L’accusa di masochismo e di vocazione al sacrificio è vera; ma è anche vero che i repubblicani irlandesi hanno preferito a volte versare il loro sangue e non quello degli altri. Le idee nazionalistiche irlandesi sono spesso nostalgiche, primitive e sprezzanti verso la modernità; ma se guardiamo alla modernità, chi potrebbe condannarli? I miti del nazionalismo irlandese, benché retrogradi e discutibili, non sono pure illusioni: racchiudono, anche se in una forma riduttiva e iperbolica, alcuni fatti storici reali. Non sono soltanto assurdità anacronistiche, come il liberale moderato e democratico sarebbe portato a supporre.

Ma c’è anche un’altra importante linea di difesa. Perché qualsiasi critica dei miti di un popolo oppresso viene formulata da una prospettiva aridamente intellettualistica? Gli uomini e le donne impegnati in questi conflitti non vivono solo di teorie; i socialisti di svariate generazioni non hanno speso la loro vita in base al principio che il rapporto tra capitale variabile e capitale fisso provoca la caduta tendenziale del profitto. Non hanno certo affrontato le difficoltà e le persecuzioni della lotta politica per difendere la dottrina della base e della sovrastruttura. I gruppi oppressi si tramandano racconti epici della loro storia, celebrano la reciproca solidarietà con canzoni e riti, creano simboli collettivi del legame che li unisce. Tutto questo va bollato come delirio mentale? E tuttavia questa coscienza mitologica degli oppressi, benché valida e inevitabile, non confina con la mistificazione? Quando Walter Benjamin scriveva che «il mito durerà fino a quando ci sarà anche un solo mendicante»[183], aveva in mente proprio questa accezione politicamente negativa del mito.

Le alternative che abbiamo di fronte sono ugualmente sgradevoli. Da un lato c’è la speranza illuministica che l’umanità abbandoni il mito; ma sembra derivare da uno sterile razionalismo. Dall’altro, possiamo pensare che le masse abbiano bisogno dei loro miti, ma che questi debbano rimanere separati dalle elucubrazioni degli intellettuali. In questo caso, come dimostrano le opere di Sorel e di Althusser, non facciamo altro che scambiare un esangue intellettualismo per un opportunismo cinico o elitario. Tuttavia, esiste un’utile distinzione di Frank Kermode, espressa nel suo *Il senso della fine*, tra “mito” e “finzione”. Secondo Kermode, la finzione è una costruzione simbolica ironicamente consapevole della sua natura fittizia, mentre i miti hanno scambiato la loro consistenza simbolica

per letterale, e quindi hanno reso naturale la loro condizione[184]. La linea divisoria tra i due è decisamente vaga, visto che la finzione tende a degenerare nel mito. I dimostranti politici che scandiscono slogan come «Gli operai uniti non saranno mai sconfitti» possono crederlo veramente, e questo è allarmante, dato che non è vero che gli operai uniti non saranno mai sconfitti, e suggerirlo è un'azione irresponsabile. Ma è improbabile che la maggior parte di coloro che scandiscono questo slogan creda nella sua validità teorica. È ovviamente un esempio di retorica, destinato a incrementare la solidarietà e l'affermazione personale, e chi lo scandisce ci crede *in questo senso*. È assolutamente possibile considerarlo valido come esempio di retorica politica, ma non credere nella sua validità teorica. Credere nella validità retorica di uno slogan significa mettere in atto una finzione, mentre prenderlo alla lettera significa essere preda di un mito. Ed è in questo senso che il razionalismo e l'elitarismo non sono dopo tutto le uniche alternative politiche.

7. Discorso e ideologia

Il concetto di ideologia comprende, come abbiamo visto, quello di reificazione; ma si tratta di una reificazione del tutto particolare. Nessuno ha mai visto con i propri occhi una formazione ideologica, o l'inconscio freudiano, o un modo di produzione. Il termine "ideologia" è solo un modo per classificare un gran numero di cose che facciamo con i segni, L'espressione "ideologia borghese", ad esempio, indica un'immensa quantità di discorsi disseminati nel tempo e nello spazio. Definire "borghesi" questi linguaggi significa naturalmente che essi hanno qualcosa in comune; ma questo elemento comune non va considerato come una struttura invariabile di categorie. Probabilmente, piuttosto che tentare di delineare un'"essenza" costante, sarà più utile qui rifarsi a Wittgenstein e al suo concetto di "aria di famiglia", cioè di una rete di caratteristiche comuni che si sovrappongono.

Il discorso tradizionale sull'ideologia si è svolto in termini di "coscienza" e "idee"; parole che hanno un loro significato specifico, ma che tendono involontariamente a spostarci sul terreno dell'idealismo. Infatti, anche la "coscienza" è un tipo di reificazione, un'astrazione dalle nostre forme di discorso. È tipico della rivoluzione linguistica del Novecento il fatto che abbiamo smesso di pensare le parole in termini di concetti per cominciare a pensare i concetti sotto forma di parole. Invece di considerare le parole come qualcosa che "sta al posto" dei concetti, come la tradizione empirista ci ha insegnato, "avere un concetto" per noi significa possedere l'abilità di usare le parole in modo particolare. Quindi, un concetto è più una pratica che uno stato mentale; tuttavia, abbiamo visto che Althusser va molto oltre in questa direzione, *riducendo* i concetti a pratiche sociali. Ma c'è una terza via tra una concezione dell'ideologia come idee disincarnate e una che la considera come un insieme di schemi comportamentali. Questa terza via consiste nel considerare l'ideologia come un fenomeno discorsivo o semiotico. Questo punto di vista ha il duplice effetto di metterne in luce la natura materiale (visto che i segni sono entità materiali), e di confermare che è sostanzialmente una questione di *significati*. Un discorso che ha per oggetto segni e discorsi è per sua natura un discorso sociale e pratico,

mentre termini come “coscienza” sono residui di una tradizione di pensiero idealistica.

Può essere d’aiuto concepire l’ideologia come un particolare *insieme* di effetti all’interno dei discorsi, non come un particolare *insieme* di discorsi. L’ideologia borghese include quel discorso specifico sulla proprietà, quell’idea dell’anima, questo trattato di giurisprudenza, quel genere di espressioni che si sentono nei pub in cui il proprietario indossa una cravatta militare. A essere “borghese”, in questa accozzaglia di linguaggi, non sarà tanto la loro *tipologia* quanto gli effetti che questi linguaggi producono: effetti di “chiusura”, ad esempio, che escludono tacitamente certe forme di significato e “fissano” certi significanti in una posizione dominante. Questi effetti sono caratteristiche del linguaggio di tipo *discorsivo*, non puramente formale: la presenza o meno di una “chiusura”, ad esempio, dipenderà dal contesto concreto in cui avverrà l’enunciazione, e cambierà da una situazione comunicativa all’altra.

Il primo a sviluppare una teoria semiotica dell’ideologia fu il filosofo russo V.N. Volosinov. Nel suo *Marxismo e filosofia del linguaggio* (1929) l’autore coraggiosamente dichiara che «senza segni non esiste ideologia»[185]. Secondo lui, il campo dei segni e quello dell’ideologia coincidono: la coscienza può sorgere soltanto incarnandosi nei significanti materiali, e poiché questi significanti sono di per sé materiali, non sono soltanto “riflessi” della realtà ma parte integrante di essa. «La logica della coscienza», scrive Volosinov, «è la logica della comunicazione ideologica, dell’interazione semiotica di un gruppo sociale. Se priviamo la coscienza del suo contenuto semiotico e ideologico, non ne resterà assolutamente nulla»[186]. La parola è il «fenomeno ideologico per eccellenza», e la coscienza stessa non è che l’interiorizzazione delle parole, una sorta di “discorso interiore”. In altri termini, la coscienza non è tanto qualcosa “all’interno” di noi quanto qualcosa attorno e tra noi, una rete di significanti da cui siamo interamente costituiti.

Se l’ideologia non può essere separata dai segni, allora nemmeno il segno può essere isolato dalle forme concrete di rapporto sociale. È solo al loro interno che “vive” il segno: e queste forme di rapporto devono a loro volta essere collegate alle basi materiali della vita sociale. Il segno e la sua situazione sociale sono inestricabilmente legati, ed è questa situazione a

determinare dall'interno la forma e la struttura di un'espressione. Ecco le linee generali di una teoria dell'ideologia di stampo materialista che non la riduce a "riflesso" di una "base" economica, ma concede il giusto peso alla materialità della parola e ai contesti discorsivi in cui agisce.

Se per Volosinov linguaggio e ideologia in un senso coincidono, in un altro divergono. Infatti, posizioni ideologiche conflittuali possono articolarsi nello stesso linguaggio nazionale e intersecarsi all'interno della stessa comunità linguistica; in questo caso, il segno diventa il «terreno di scontro tra le classi». I contrastanti interessi sociali spingono un segno sociale in varie direzioni e vi inscrivono una grande varietà di "accenti" ideologici che lo rendono particolarmente dinamico e vitale. L'opera di Volosinov ci consegna così una nuova definizione di ideologia, intesa come lotta, a livello di segni, tra interessi sociali antagonistici.

Volosinov è il padre di quella che sarebbe stata definita l'«analisi del discorso», dottrina che si occupa dell'azione del potere sociale all'interno del linguaggio. Il potere ideologico, come ha affermato John B. Thompson, non è solo un problema di significato, ma di come fare in modo che un significato *regga*[187]. Le teorie di Volosinov sono state riprese dal linguista francese, allievo di Althusser, Michel Pêcheux, specialmente nel suo *Analyse du discours. Langue et idéologies* (1975). Pêcheux intende superare la celebre distinzione saussuriana tra *langue* (il sistema astratto della lingua) e *parole* (le espressioni individuali), attraverso i concetti di "processo discorsivo" e "formazione discorsiva". Una formazione discorsiva è un insieme di regole che stabiliscono cosa può e deve essere detto da una certa posizione all'interno della vita sociale; le espressioni possiedono un significato solo in virtù delle formazioni discorsive all'interno delle quali compaiono, e cambiano significato quando si spostano dall'una all'altra. Una formazione discorsiva rappresenta perciò una "matrice di significato", un sistema di relazioni linguistiche che genera i reali processi del discorso. Ogni formazione discorsiva è parte di una totalità strutturata di questi fenomeni, che Pêcheux chiama «interdiscorso»; e ogni singola formazione discorsiva a sua volta è inserita in una formazione ideologica che contiene pratiche discorsive e non discorsive.

Quindi, ogni discorso è imbevuto di rapporti ideologici che lo modellano al suo interno; il linguaggio stesso è un sistema "relativamente autonomo",

a cui partecipano operai e borghesi, uomini e donne, idealisti e materialisti, ma proprio perché rappresenta la base comune di ogni formazione discorsiva può diventare anche veicolo di conflitti ideologici. Una "semantica del discorso" dovrebbe esaminare allora come gli elementi di una specifica formazione discorsiva formino processi discorsivi in riferimento a un contesto ideologico. Ma la posizione di una formazione discorsiva all'interno di un sistema complesso, ivi compreso il suo contesto ideologico, sarà tenuta nascosta al parlante individuale. È ciò che Pêcheux chiama "dimenticare"; ed è grazie a questo oblio, o repressione, che i significati sembrano ovvii e naturali a chi parla. Chi parla "dimentica" di essere soltanto la funzione di una formazione discorsiva e ideologica e perciò ritiene di essere l'autore del proprio discorso. Come il bambino di Lacan si identifica con il suo riflesso immaginario, così il parlante si identifica con la formazione discorsiva che lo domina. Tuttavia, Pêcheux lascia aperta la possibilità di una "de-identificazione" da queste formazioni: "de-identificazione" che costituisce la condizione necessaria per una trasformazione politica.

L'opera di Volosinov e Pêcheux ha aperto un interessante filone di analisi del discorso[188]. Molte di queste analisi studiano come, attraverso l'esame delle strutture lessicali, sintattiche e grammaticali, si possa individuare l'influenza del potere sociale sul linguaggio, mostrando come, ad esempio, l'utilizzo di un nome astratto, o il passaggio dal modo attivo a quello passivo, possano contribuire a nascondere la reale portata di un evento sociale per favorire gli interessi ideologici della classe dominante. Altri studi analizzano la distribuzione della possibilità di prendere la parola all'interno della conversazione, oppure gli effetti ideologici dell'organizzazione narrativa orale. Questa corrente di studi, benché a volte si occupi di ovvietà, sfoderando le armi dell'analisi linguistica solo per sparare a insignificanti barzellette, ha aperto una nuova dimensione in una teoria dell'ideologia tradizionalmente interessata alla "coscienza" piuttosto che al linguaggio, alle "idee" piuttosto che ai rapporti sociali.

Una diversa concezione del linguaggio e dell'ideologia caratterizzò il pensiero europeo d'avanguardia negli anni Settanta. Per questa corrente di pensiero, legata alla rivista francese di semiotica «Tel Quel», l'ideologia è essenzialmente un problema di "fissare" il processo di significazione -

altrimenti inesauribile - attorno a certi significanti con i quali l'individuo possa identificarsi. Il linguaggio è infinitamente proliferante; una proliferazione incessante che può essere bloccata artificialmente attraverso una "chiusura", nel mondo sigillato della stabilità ideologica che rifiuta le forze distruttive e decentrate del linguaggio in nome di un'unità immaginaria. Con una sottile violenza, i segni sono collocati in un rigido ordine gerarchico; come affermano Rosalind Coward e John Ellis, la «pratica ideologica […] agisce in modo da fissare il soggetto in certe posizioni in relazione a certe fissità del discorso»[189]. Il processo di creazione di "rappresentazioni" implica sempre questa chiusura arbitraria della catena significante, restringendo il libero gioco del significante a un significato falsamente determinato che può, di conseguenza, essere recepito dal soggetto come naturale e inevitabile. Come per Pêcheux il soggetto che parla "dimentica" la formazione discorsiva a cui appartiene, così, per questa corrente di pensiero, la rappresentazione ideologica implica una repressione del *lavoro* del linguaggio, del processo materiale di produzione di segni che sta alla base dei significati coerenti e potenzialmente può sovvertirli.

Questa suggestiva commistione di linguistica, marxismo, psicoanalisi e materialismo raffinato prende in esame come l'essere umano si costituisce in linguaggio. Non è certo un compito facile. Dal punto di vista politico, è una teoria del soggetto vagamente libertaria, che tende a "demonizzare" l'atto di chiusura semiotica e a celebrare acriticamente ed euforicamente la liberazione delle forze di produzione linguistica. Di tanto in tanto tradisce un sospetto anarchico verso il significato in quanto tale; e parte dal presupposto - falso - che la "chiusura" sia sempre controproducente. Ma questa chiusura è l'effetto provvisorio di qualsiasi semiosi, e dal punto di vista politico può avere l'effetto di favorire o inibire. Uno slogan come «Riprenditi la notte!» implica una chiusura sia semiotica che (in un senso preciso del termine) ideologica, ma la sua forza politica sta proprio in questo. L'ostilità della semiotica di sinistra verso questi significanti provvisoriamente stabiliti a volte assomiglia pericolosamente al banale sospetto liberal verso le "etichette". Se questa chiusura sia positiva o negativa dipende dal contesto discorsivo e ideologico; e questo tipo di analisi è fin troppo sbrigativa nel liquidare il contesto discorsivo, preso com'è dalla contemplazione del linguaggio come "testo". In altre parole, è

raro che si tratti di una vera analisi del discorso; invece, proprio come i suoi oppositori filologi, il suo oggetto di studio è il "linguaggio in quanto tale", e quindi non sfugge a un certo formalismo tipico della sinistra. Jacques Derrida e i suoi successori sono più interessati allo slittamento del segno mallarmeano che a ciò che viene detto all'ora del tè nelle cucine dell'Hilton. «Tel Quel» trasporta un'ingenua visione occidentale della "rivoluzione culturale" maoista nel campo del linguaggio, così che la rivoluzione politica diventa implicitamente sinonimo di sconvolgimento e rovesciamento incessante. Una visione che tradisce un sospetto di matrice anarchica verso l'istituzionalità in quanto tale, e ignora fino a che punto una certa stabilità identitaria, benché provvisoria, sia necessaria non solo per il benessere psichico ma anche per il raggiungimento di obiettivi politici rivoluzionari. Una visione che non comprende un'adeguata teoria di questo tipo di azione, dal momento che il soggetto sembra essere solo l'effetto decentrato del processo semiotico; e l'attenzione rivolta alla natura divisa, precaria, plurale dell'identità tende a ridursi a un elogio irresponsabile delle virtù della schizofrenia. La rivoluzione politica diventa l'equivalente di un delirio carnevalesco; se ciò contribuisce a ripristinare quegli aspetti gratificanti e utopistici del processo troppo spesso cancellati dalla rigidezza marxista, è anche vero che i compagni affascinati dalla "chiusura" devono comunque fare il lavoro di comitato, fotocopiare i volantini e organizzare le scorte di cibo. Ciò che resta valido di questa teoria è il suo tentativo di mettere a nudo i meccanismi linguistici e psicoanalitici della rappresentazione ideologica, di mostrare l'ideologia più come un insieme di complessi effetti interni al discorso che come un "sistema di idee" statico. L'ideologia è uno dei modi più importanti in cui l'essere umano tenta di "suturare" le contraddizioni che lo lacerano nel profondo e lo determinano nell'intimo. Come ha notato Althusser, l'ideologia è prima di tutto ciò che ci costituisce come soggetti sociali, non una semplice camicia di forza concettuale.

Vale la pena fermarci e chiederci se l'ideologia abbia sempre a che fare con una "fissazione". Che dire delle ideologie consumistiche del capitalismo avanzato in cui il soggetto è incoraggiato a vivere in modo provvisorio, a scivolare giulivo da un segno all'altro, a bearsi della ricca varietà dei propri appetiti e ad assaporarla come se lui stesso non fosse nient'altro che una loro funzione decentrata? È vero che tutto ciò accade

all’interno di una “chiusura” più importante, determinata dalle esigenze del capitale stesso; ma essa dimostra l’ingenuità di chi crede che l’ideologia implichi sempre e comunque dei significanti prefissati o “trascendentali”, delle unità immaginarie, dei fondamenti metafisici o degli obiettivi teleologici. Il pensiero post-strutturalista tende a rappresentare l’ideologia in questi termini solo per continuare a metterla a confronto con le ambiguità creative della “testualità” o con lo slittamento del significante; ma basterebbero cinque minuti di una pubblicità cinematografica o televisiva per decostruire questa rigida opposizione binaria. “Testualità”, ambiguità e indeterminatezza accompagnano spesso i discorsi ideologici dominanti. L’errore nasce in parte dal fatto di proiettare un *particolare* modello di ideologia - quello del fascismo e dello stalinismo - su discorsi di diversa natura come quelli del capitalismo liberale. Si tratta di un errore che ha una storia politica: come i membri della scuola di Francoforte, certi illustri membri della cosiddetta scuola critica di Yale, che ha sponsorizzato questi concetti, hanno, o avevano, radici politiche di vario genere nel contesto europeo della storia recente[190]. L’ideologia, per loro come per i teorici della fine-delle-ideologie, significa Hitler o Stalin, piuttosto che la Trump Tower o David Frost.

Possiamo notare infine che questa teoria dell’ideologia, nonostante il suo sbandierato “materialismo”, tradisca un principio di idealismo nella sua tendenza a occuparsi in primo luogo del soggetto. Nel suo tentativo di evitare il riduzionismo economico, essa passa sotto silenzio l’intera teoria marxista delle basi “infrastrutturali” dell’ideologia, insieme alla centralità delle istituzioni politiche. Abbiamo visto in precedenza come sia possibile definire le istituzioni della democrazia parlamentare anche come apparati ideologici. Gli effetti di queste istituzioni devono “attraversare” l’esperienza del soggetto se vogliono essere ideologicamente persuasive; tuttavia, nell’assumere l’essere umano come punto di partenza, anche se nella sua versione più “materializzata”, è implicito un certo idealismo. Nel corso degli anni Settanta, questo “ritorno al soggetto” rappresentò al tempo stesso un inestimabile arricchimento della teoria politica classica e una rinuncia da parte della sinistra politica ad affrontare quei problemi sociali meno “soggettocentrici” che, nell’ambito della lunga crisi del sistema capitalistico internazionale, apparivano sempre più ardui da risolvere.

Spesso si ritiene che l’ideologia comporti una “naturalizzazione” della realtà sociale; e questo è un altro ambito in cui il contributo della semiotica è stato particolarmente illuminante. Per il Roland Barthes di *Miti d’oggi* (1957), il mito (o l’ideologia) è ciò che trasforma la storia in Natura, attribuendo a dei segni arbitrari un insieme di connotazioni in apparenza ovvie e inalterabili.

> Il mito non nega le cose, anzi, la sua funzione è di parlarne; semplicemente le purifica, le fa innocenti, le istituisce come natura e come eternità, dà loro una chiarezza che non è quella della spiegazione, ma quella della constatazione […].[191]

Qui, la tesi della “naturalizzazione” viene estesa al discorso in quanto tale, piuttosto che al mondo di cui esso parla. Il segno “sano”, secondo Barthes, è quello che mostra apertamente la propria gratuità, l’assenza di un legame interno e lampante tra se stesso e ciò che rappresenta; e da questo punto di vista il modernismo artistico che riflette sulla natura “non necessaria” del proprio sistema di segni ci appare come politicamente progressista. Il significante - mitologico o ideologico - “non sano” è quello che cancella furbescamente questa non necessità, elimina il lavorio semiotico che l’ha prodotto e quindi ci permette di recepirlo come “naturale” e “trasparente”, dandoci accesso immediato, attraverso la sua superficie innocente, al concetto o significato. Il realismo letterario, per Barthes e i suoi allievi, è l’esempio più probante di questa trasparenza illusoria - un giudizio curiosamente formalista e trans-storico su tutto ciò che è stato prodotto, da Defoe a Dostoevskij, che, nella sua versione più “dura”, rappresenta un vero e proprio disastro.

È proprio questa indebita naturalizzazione del linguaggio che il critico letterario Paul de Man vede insita in ogni ideologia. Quella che De Man definisce come illusione «fenomenalista», nelle parole del suo commentatore Christopher Norris, è l’idea che il linguaggio «possa diventare in qualche modo consustanziale al mondo degli oggetti naturali e dei processi, e quindi trascendere l’abisso ontologico tra le parole (o i concetti) e le intuizioni sensibili»[192]. L’ideologia è il linguaggio che dimentica le relazioni contingenti e accidentali tra se stesso e il mondo, e presume di avere una sorta di legame organico e inevitabile con ciò che rappresenta. Per la filosofia tragica di Paul de Man, la mente e il mondo, il

linguaggio e l’essere sono eternamente discordanti; l’ideologia è il gesto che tenta di fondere questi universi separati nella ricerca nostalgica di una presenza della cosa nella parola, impregnando quindi il significato di tutta la sensuale positività dell’essere naturale. L’ideologia tenta di collegare concetti verbali e intuizioni sensoriali; ma la forza del pensiero realmente critico (“decostruttivo”) è dimostrare come la natura figurale e retorica del discorso finisca sempre per rompere questo felice connubio. «Ciò che noi chiamiamo ideologia», osserva De Man in *The Resistance to Theory*, «è proprio la confusione tra il linguaggio e la realtà naturale, tra il referente e il fenomeno»[193]. Esempi di questa confusione si possono trovare nel pensiero dell’ultimo Heidegger, che pensa che certe parole ci forniscano un accesso privilegiato all’Essere; nella critica letteraria di F.R. Leavis; nella poesia di Seamus Heaney. Questa teoria sbaglia nel ritenere, come nel caso di Barthes, che *ogni* discorso ideologico agisca tramite una naturalizzazione di questo tipo. Come spesso accade nella critica dell’ideologia, uno specifico paradigma della coscienza ideologica viene surrettiziamente applicato alla totalità delle forme e degli strumenti ideologici. Ci sono discorsi ideologici non “organicisti” - ad esempio il pensiero di Paul de Man, la cui tetra insistenza sul fatto che la mente e il mondo non possono raggiungere un equilibrio armonico è, tra l’altro, un rifiuto cifrato dell’”utopismo” della politica dell’emancipazione.

È tipico del pensiero post-strutturalista e postmodernista ritenere che ogni discorso attraversi una dinamica di potere e desiderio, e considerare quindi ogni linguaggio come fatalmente *retorico*. È d’obbligo un certo sospetto verso una distinzione troppo netta tra gli atti linguistici neutrali e puramente informativi e quegli atti di linguaggio “performativi” che hanno lo scopo di maledire, adulare, sedurre, persuadere e così via. Dire l’ora a qualcuno è un atto “performativo” quanto mandarlo a quel paese, e implica senz’altro una dinamica insondabile di potere e desiderio per qualsiasi analista sufficientemente ingenuo da occuparsi del problema. Ogni discorso intende produrre determinati effetti nei suoi destinatari, e nasce da una “posizione soggettiva” tendenziosa; e da questo punto vista potremmo concludere affermando, con i sofisti greci, che tutto ciò che diciamo è realmente un atto retorico cui è subordinato il problema della sua verità o falsità. Se le cose stanno in questo modo, allora ogni linguaggio è “ideologico”, e la categoria

di ideologia, portata all'estremo, ancora una volta crolla. Si potrebbe aggiungere che proprio questo effetto intendono provocare coloro che sostengono che «tutto è retorica».

Comunque, è un semplice gioco di prestigio, o pura disonestà intellettuale, pensare che ogni linguaggio sia retorico esattamente allo stesso livello. Ancora una volta il "pluralismo" postmodernista tenta di omogeneizzare con violenza atti linguistici molto diversi. Affermare che «sono le cinque» comporta certamente un interesse di qualche tipo, visto che nasce da un modo particolare di scandire la temporalità e fa parte di un contesto intersoggettivo (quello del dire l'ora a qualcuno) che non è mai estraneo a una forma d'autorità. Ma è semplicemente perverso immaginare che questa affermazione, almeno nella maggior parte dei casi, sia altrettanto "interessata" quanto dichiarare che entro le cinque tutti i materialisti storici saranno lavati nel sangue dell'Agnello o messi al muro per essere fucilati. Chiunque scriva una tesi di dottorato sui rapporti tra razza e classe sociale in Sudafrica non è affatto disinteressato; altrimenti perché scomodarsi a scriverla? Ma un lavoro di questo genere è diverso di solito da affermazioni come «l'uomo bianco non abbandonerà mai il suo retaggio», se non altro perché questa dichiarazione è suscettibile di smentita. Inoltre, essa fa parte di ciò che definiamo un'ipotesi "scientifica", che è altra cosa rispetto al lamento o all'invettiva. L'affermazione «l'uomo bianco non abbandonerà mai il suo retaggio» *sembra* suscettibile di smentita, poiché la si potrebbe scambiare per una previsione sociologica; ma intenderla in questo senso significherebbe naturalmente non coglierne la forza ideologica. Ed è ovvio che rinforzare una distinzione già attiva tra questi due generi discorsivi significa arrendersi al mito dell'"imparzialità" scientifica - un mito a cui nessun serio filosofo della scienza crede da mezzo secolo a questa parte. Il tradizionale, aristocratico disdegno dell'umanista verso la scienza non diventa più credibile se vestito in un'elegante mise d'avanguardia.

Se ogni linguaggio esplicita interessi specifici, si potrebbe pensare allora che ogni linguaggio sia ideologico. Ma, come abbiamo già visto, il classico concetto di ideologia non è affatto limitato al "discorso interessato" o alla produzione di effetti persuasivi. Esso si riferisce ai processi tramite i quali interessi di un certo tipo vengono mascherati, razionalizzati, naturalizzati, universalizzati, legittimati in nome del potere politico; e politicamente si perde molto nel dissolvere queste vitali strategie discorsive nella categoria

amorfa e indifferenziata degli “interessi”. Affermare che ogni linguaggio è retorico non è certo come affermare che ogni linguaggio è ideologico. Come nota John Plamenatz nel suo *Ideology*, chi grida «Fuoco!» in un teatro non è impegnato in un discorso ideologico. Un modo di discorso può codificare certi interessi, ma può non essere particolarmente intenzionato a difenderli o a legittimarli; e gli interessi in questione, in ogni caso, possono non essere vitali per il mantenimento dell’ordine sociale. Ancora una volta, gli interessi in gioco possono non essere falsi o ingannevoli, mentre per alcune teorie dell’ideologia ciò è necessario perché un discorso si possa definire ideologico. Coloro che oggi sostengono la tesi sofistica che ogni linguaggio è retorico, come Stanley Fish in *Doing What Comes Naturally*, sono pronti a riconoscere che questo discorso altro non è che un’appendice di quella tesi; ma se Fish è pronto ad ammettere che il proprio ragionamento è piuttosto retorico, è notoriamente riluttante a riconoscere che sia *ideologico.* Farlo significherebbe riflettere sui fini politici che questa tesi persegue nella società capitalistica occidentale; e Fish non è disposto ad allargare il suo raggio d’azione teorico fino a comprendere simili problemi. Senza contare che risponderebbe sicuramente che lui stesso è a tal punto un prodotto di quella società - cosa indubbiamente vera - da essere incapace di riflettere sulle proprie determinanti sociali - cosa indubbiamente falsa.

È attraverso la categoria di “discorso” che molti teorici sono passati negli ultimi anni da posizioni politiche di tipo rivoluzionario a posizioni più riformiste. Il fenomeno è generalmente noto come “postmarxismo”, e vale la pena approfondire la logica di questa lunga marcia che porta da Saussure alla socialdemocrazia.

In molte opere di teoria politica[194], i sociologi inglesi Paul Hirst e Barry Hindess respingono con decisione quel genere di epistemologia classica che ipotizza una “corrispondenza” tra i nostri concetti e la struttura del mondo. Infatti, se “la struttura del mondo” è sempre concettualmente definita, allora questa antica e rispettabile tesi filosofica si risolve in un circolo vizioso. Ritenere che la conoscenza sia possibile perché il mondo assume la forma di un concetto, ovvero che è opportunamente prestrutturato per adattarsi alla nostra conoscenza di esso, è un errore razionalista secondo Hirst e Hindess. Come per Paul de Man, non esiste una congruenza o un legame interno tra mente e realtà, e quindi un linguaggio epistemologico privilegiato che ci

fornisca un tranquillo accesso alla realtà. Per decidere se questo linguaggio sia in grado di misurare adeguatamente la corrispondenza o la non corrispondenza tra i nostri concetti e il mondo, probabilmente avremmo bisogno di un altro linguaggio che ci garantisca l'adeguatezza di *questo*, e così via, metalinguaggio dopo metalinguaggio. Gli oggetti invece non dovrebbero essere considerati esterni al regno del discorso che cerca di avvicinarsi a loro, ma del tutto interni a questi discorsi, poiché da essi sono interamente costituiti.

Si tratta di una posizione assolutamente nietzschiana, benché Hirst e Hindess non lo ammettano, per imbarazzo o perché non ne sono consapevoli. Secondo Nietzsche non esiste *nessun* ordine nella realtà, ma solo un ineffabile caos; siamo noi a darle un significato arbitrario tramite i nostri atti di costruzione del senso. Il mondo non si dispone spontaneamente in specie, gerarchie causali, ambiti separati, come un realista filosofico potrebbe immaginare; al contrario, siamo *noi* che facciamo tutto questo parlandone. Il nostro linguaggio non *riflette* la realtà ma piuttosto la *significa*, la scolpisce in una forma concettuale. È impossibile dire cosa esattamente sia scolpito in una forma concettuale: la realtà stessa, prima di essere costituita attraverso i nostri discorsi, è una sorta di incognita inarticolabile.

È difficile dire fin dove possiamo spingere questa tesi antirealista. Nessuno crede che il mondo si plasmi a prescindere dalle nostre descrizioni di esso, nel senso che la superiorità letteraria di Arthur Hugh Clough su Alfred Tennyson è una distinzione già "data", inscritta nella realtà prima dell'inizio del tempo, assolutamente autonoma da qualunque cosa possiamo dire sulla questione. Ma è plausibile che ci sia una differenza tra il vino e i canguri, e che essere ambigui su questo punto potrebbe essere frustrante per chi cerca un drink. Possono esserci società in cui queste cose hanno un significato del tutto diverso da quello che hanno per noi, o perfino bizzarri sistemi culturali che non *segnalano* questa differenza. Ma ciò non significa che essi servano canguri o spingano i bambini a dar da mangiare alle bottiglie di vino negli zoo. È vero che noi stessi non siamo in grado di distinguere tra certi tipi di piante che per un'altra cultura sono assolutamente diversi, ma per un antropologo sarebbe impossibile imbattersi in una società che non distingua tra acqua e acido solforico, perché i suoi membri sarebbero tutti morti stecchiti.

Allo stesso modo è difficile sapere fin dove possiamo spingere l'ipotesi che i nostri discorsi non riflettano i reali legami causali all'interno della realtà - una tesi empirista sorprendentemente fatta propria da molti postmarxisti. Si può sostenere che l'idea marxista che l'attività economica determini in ultima analisi la forma di una società non sia altro che una relazione causale costruita volontaristicamente dai marxisti a fini politici, piuttosto che una gerarchia già inscritta nel mondo e pronta a essere scoperta. Ci convince meno l'affermazione che l'apparente rapporto di causalità tra l'affondare una scimitarra nel tuo corpo e la tua testa che rotola immediatamente a terra è solo un discorso costruito per scopi particolari.

La tesi "antiepistemologica" di Hirst e Hindess intende tra le altre cose minare la tesi marxista che una formazione sociale sia composta da diversi "livelli", alcuni dei quali più determinanti di altri. Si tratta secondo loro di un'ulteriore manifestazione di quell'illusione razionalista che considera la società come internamente strutturata secondo le linee concettuali in base alle quali la facciamo propria nel pensiero. Non esiste quindi una "totalità sociale", e nessuna attività sociale che sia, in generale o in linea di principio, determinante o privilegiata più di altre dal punto di vista causale. I rapporti tra la dimensione politica, culturale, economica e le altre sono rapporti che *noi* modelliamo per precisi scopi politici all'interno di certi contesti storici; non esistono in nessun senso rapporti che siano indipendenti dai nostri discorsi. Ancora una volta non è semplice capire fino a che punto possiamo spingere questa tesi. Significa ad esempio che non possiamo escludere la possibilità che la rivoluzione bolscevica sia stata scatenata dall'asma di Bogdanov o dalla predilezione di Radek per il pasticcio di maiale? Se non esistono gerarchie causali nella realtà, perché non dovrebbe essere andata così? Cos'è che *limita* le nostre costruzioni discorsive? Non può essere la "realtà", perché ne è semplicemente un *prodotto*; allora siamo liberi di tessere qualsiasi rete di relazioni ci passi per la testa. In ogni caso è evidente che quella che ci era sembrata un'argomentazione epistemologica è diventata vera e propria opposizione alla politica rivoluzionaria; infatti, se viene scardinata la teoria marxista della determinazione economica, allora gran parte del discorso rivoluzionario tradizionale deve essere radicalmente modificata. Invece di un'analisi "globale", Hirst e Hindess invitano a calcolare pragmaticamente gli effetti politici in una particolare congiuntura sociale, il che è molto più

gradito a un qualsiasi leader laburista. Per una strana coincidenza questa teoria fu sostenuta proprio nel momento storico in cui le correnti radicali degli anni Sessanta e dei primi Settanta stavano cominciando a declinare sotto la spinta di una serie di attacchi aggressivi da parte della destra politica. In questo senso, si trattò di una posizione "congiunturale" in un senso più ampio di quanto venne affermato.

L'idea che gli oggetti siano interni ai discorsi che li costituiscono solleva lo spinoso problema di come valutare se un discorso ha costruito il suo oggetto in modo convincente. D'altra parte, sulla base di questa teoria, come è possibile che ci si sbagli? Se non esiste metalinguaggio per misurare la "corrispondenza" tra il mio linguaggio e l'oggetto, cosa può impedirmi di costruire l'oggetto come preferisco? Forse il rigore interno e la consistenza dei miei argomenti è la cartina di tornasole; ma la magia e il satanismo, per non parlare del tomismo, sono perfettamente in grado di costruire i loro oggetti in modo coerente. Inoltre, possono sempre produrre effetti che qualcuno, dal suo punto di vista, può considerare politicamente positivi. Ma se il metalinguaggio è un'illusione, allora non sembra possibile valutare se una particolare prospettiva politica è migliore di un'altra. In altre parole, il pragmatista fa compiere un passo indietro al problema: se ciò che conferma le mie interpretazioni sociali sono i fini politici di cui sono al servizio, come avvalorare questi fini? Oppure non ho altra scelta che rivendicare con aggressività e in modo dogmatico la superiorità dei miei interessi sui tuoi, come avrebbe detto Nietzsche? Secondo Hirst e Hindess, non c'è modo di opporsi a una teoria politica discutibile appellandosi alla realtà sociale, perché la realtà sociale dipende da come la costruiamo. Bisogna fare appello a interessi e fini politici, invece, perché adesso sono questi elementi a essere in qualche modo "dati", non la differenza tra vino e canguri. Essi non possono essere ricavati dalla realtà sociale, dal momento che la realtà sociale deriva da *essi*; inoltre, sono destinati a restare misteriosamente sconosciuti e autoreferenziali come l'opera d'arte per un'intera tradizione di estetica classica.

Da dove vengano gli interessi è per il postmarxismo un mistero quanto da dove vengano i neonati per il bambino. La tradizionale tesi marxista è che gli interessi politici derivino dall'interno dei rapporti sociali della società di classe; ma per il postmarxismo questa tesi sembra implicare l'assunto saussuriano che i nostri discorsi politici "riflettano" o "corrispondano" a

qualcos'altro. Se il nostro linguaggio non è semplicemente un riflesso passivo della realtà, ma la costituisce attivamente, allora le cose stanno diversamente. Non è possibile che la tua posizione all'interno di un modo di produzione ti procuri certi interessi oggettivi che i tuoi discorsi politici e ideologici non fanno che "esprimere". Non possono esserci interessi "oggettivi" forniti dalla realtà in modo "spontaneo"; ancora una volta, gli interessi sono ciò che noi costruiamo, e in questo senso la politica ha la meglio sull'economia.

Si può essere d'accordo sul fatto che gli interessi sociali non si aggirino attorno a noi aspettando che inciampiamo in essi. Non c'è ragione di supporre, come affermano Hirst e Hindess, che il solo fatto di occupare un posto all'interno della società ti munisca automaticamente di una modica quantità di desideri e convinzioni politiche, come dimostra il fatto che non tutte le donne sono femministe. Gli interessi sociali non sono affatto indipendenti da ciò che facciamo o diciamo; non sono "significati" dati che hanno bisogno di scoprire il loro significante o tipo di discorso ideologico appropriato per funzionare. Ma questo non è l'unico senso dell'espressione "interessi oggettivi". Immaginiamo un luogo oggettivo all'interno della formazione sociale noto come terza fila di rematori a babordo in una galea. Questa collocazione comporta alcune responsabilità, come remare senza pause per quindici ore a tutta velocità e cantare con flebile voce canzoni di lode all'imperatore allo scoccare dell'ora. Dire che in questa collocazione sociale sono inscritti una serie di interessi significa solo che chi la occupa farebbe bene a uscirne, e che farlo non sarebbe da parte sua un capriccio o un ghiribizzo. Va da sé che questo pensiero verrebbe spontaneamente a qualunque rematore di galea appena seduto al suo posto, escludendo i masochisti, che trarrebbero un tremendo piacere da tutta la faccenda e cercherebbero di remare più veloce degli altri. L'idea che lo schiavo, *ceteris paribus*, farebbe bene a scappare non è un'idea che nasca da una divinità al di sopra di ogni discorso sociale; al contrario, è molto più probabile che provenga dalla Lega dei Rematori Fuggiti di Galea. Non è un interesse che non si possa venire a sapere. Quando il rematore inizia a riflettere su se stesso mugugnando tra sé e sé «Che lavoro d'inferno», allora possiamo ragionevolmente affermare che il suo discorso articoli un interesse oggettivo; egli intende, cioè, che si tratta di un lavoro d'inferno non solo per lui ma per chiunque altro. Non c'è garanzia divina che lo schiavo *arriverà*

alla conclusione che ci sarebbero modi più piacevoli di trascorrere il tempo, o che non vedrà il suo compito solo come ricompensa per il crimine di esistere, o come contributo creativo al bene superiore dell'Impero. Dire che ha un interesse oggettivo a emanciparsi significa che se la *pensa* così, allora agisce sotto l'influenza della falsa coscienza. Inoltre, significa affermare che in certe condizioni ottimali (cioè delle condizioni relativamente libere da costrizioni e mistificazioni) lo schiavo potrebbe arrivare a riconoscere questo dato di fatto. Egli riconoscerebbe che in effetti era suo interesse scappare anche prima di capirlo, il che è parte di ciò che sta comprendendo adesso.

Lo schiavo della galea potrebbe essere informato da qualche strano analista del discorso, incontrato in qualche porto, che gli interessi che ha iniziato ad articolare non sono affatto un semplice riflesso passivo della realtà sociale, e che farebbe bene a prendere sul serio la questione. Egli apprezzerebbe senz'altro la forza dell'argomento, ricordando i lunghi anni in cui credeva che essere frustato a sangue dal capitano dell'imperatore era un onore indegno di un verme come lui, e ricordando la dolorosa lotta interiore che lo ha condotto alle attuali, più illuminate, convinzioni. Egli potrebbe giungere alla conclusione che l'"oppressione" sia una questione interna al discorso, nel senso che una condizione è identificabile come oppressiva solo per contrasto con una condizione meno o affatto oppressiva, e che possiamo capire tutto ciò esclusivamente attraverso il discorso. In breve, l'oppressione è un concetto normativo: non solo l'oppresso conduce un'esistenza grama, ma le capacità creative che potrebbe mettere a frutto sono ostacolate dagli ingiusti interessi di altri. E tutto ciò può essere determinato solo tramite il discorso; non possiamo decidere se una situazione è oppressiva o no semplicemente guardandone la fotografia. Lo schiavo della galea, comunque, sarebbe sgradevolmente colpito se qualcuno gli dicesse che il senso di tutto questo è che egli non è "realmente" oppresso. Forse non accoglierebbe questo giudizio con la leggerezza e la disinvoltura tanto apprezzata da certi teorici postmoderni. Inoltre, insisterebbe ad affermare che l'oggetto della discussione, qui, era certamente un'interpretazione, quindi sempre confutabile in linea di principio, ma ciò che l'interpretazione rafforzava era l'oppressività *concreta* della situazione.

Il postmarxismo nega che esista un rapporto necessario tra la posizione socioeconomica del singolo e i suoi interessi ideologici e politici. Nel caso del nostro schiavo, quest'affermazione è chiaramente falsa. Di certo è vero, come il postmarxismo insiste a dire giustamente, che la posizione ideologica e politica dello schiavo non è semplicemente un "riflesso" della sua condizione materiale. Ma le sue convinzioni politiche hanno un rapporto interno con quella condizione, non nel senso che questa condizione è la *causa* automatica di quelle convinzioni, ma che ne è la *ragione.* Stare seduto per quindici ore al giorno in terza fila a babordo è ciò di cui si *occupano* le convinzioni ideologiche. Ciò che egli dice riguarda ciò che fa; e ciò che fa è la ragione di ciò che dice. Il reale, qui, esiste di certo prima e indipendentemente dal discorso dello schiavo, se per "reale" intendiamo quell'insieme specifico di pratiche che forniscono la ragione di ciò che egli dice e ne costituiscono il referente. È senz'altro vero che queste pratiche saranno trasformate dall'interpretazione quando lo schiavo comincerà a emanciparsi, e che vedrà quelle condizioni sotto una luce diversa. Questa è la verità fondamentale del postmarxismo: i "significanti", i mezzi della rappresentazione politica e ideologica, sono sempre attivi rispetto a ciò che significano. In questo senso gli interessi politici e ideologici non sono semplicemente l'espressione spontanea di "date" condizioni socioeconomiche. A essere rappresentata non è mai la realtà "bruta"; la realtà sarà plasmata dalla pratica di rappresentazione stessa. I discorsi politici e ideologici quindi producono da soli i loro significati e concettualizzano la situazione in modi specifici.

Basta un passo (un passo che Hirst e Hindess avventatamente compiono) per ipotizzare che l'*intera situazione socioeconomica* in questione sia definita solo dagli interessi politici e ideologici, senza avere una realtà alle spalle. Semioticamente parlando, Hirst e Hindess hanno semplicemente invertito il modello empirista: mentre nell'empirismo si ritiene che il significante derivi spontaneamente dal significato (nel senso che il mondo per così dire ci insegna come rappresentarlo) adesso il significato discende docilmente dal significante. La situazione viene definita dai discorsi politici e ideologici. Ma questo significa fondere drasticamente interessi politici ed economici come fa il più volgare marxismo. Il fatto è che esistono interessi economici, come desiderare una paga migliore o migliori condizioni di lavoro, che non sono ancora *politicamente* articolati. E questi interessi

possono essere declinati in un gran numero di modi politici tra loro contrastanti. Invertendo il rapporto tra significante e significato, Hirst e Hindess compiono una fatale confusione semiotica tra *significato* e *referente*. Infatti, il referente in questo caso è l'intera situazione socioeconomica, i cui interessi sono espressi dalla politica e dall'ideologia in modi diversi, sebbene non coincidano con esse.

Se sia l'"economia" a dare origine alla "politica", o viceversa, come ritiene il postmarxismo, in entrambi i casi si tratta di un rapporto causale. Dietro questo concetto postmarxista si nasconde l'idea saussuriana del significante che "produce" il significato. Ma questo modello semiotico non basta a farci comprendere il rapporto tra situazioni materiali e discorso ideologico. L'ideologia non crea queste situazioni, né è causata da esse; offre piuttosto un insieme di *ragioni* perché si verifichino queste condizioni materiali. In breve, Hirst e Hindess trascurano la funzione *legittimante* dell'ideologia, distratti come sono dal loro modello causale, che ribalta il volgare marxismo. Il rapporto tra un oggetto e i suoi mezzi di rappresentazione non è uguale al rapporto esistente tra una pratica materiale e la sua legittimazione ideologica, o mistificazione. Hirst e Hindess non colgono questo aspetto a causa della natura indifferenziata e onnicomprensiva del loro concetto di discorso. Essi pensano che il discorso "produca" oggetti reali; il linguaggio ideologico è solo un modo in cui questi oggetti vengono prodotti. Ma così facendo non colgono la specificità di questo linguaggio, che non è solo quella di costituire la realtà, ma ha anche la funzione di spiegarla, razionalizzarla, nasconderla, legittimarla e così via. Così vengono fusi arbitrariamente due significati di discorso: i discorsi costitutivi delle nostre pratiche e quelli in cui parliamo di esse. In breve, l'ideologia *agisce* trasformando la situazione reale; e in un certo senso è paradossale che due teorici impazienti di enfatizzare il ruolo del significante sottovalutino questo dato. Ma in un altro senso non è affatto paradossale: se i nostri discorsi sono costitutivi delle nostre pratiche, allora tra i due non esiste distanza in cui possa incunearsi un'azione trasformativa. Qui, parlare di azione trasformativa comporta che qualcosa sia precedente a questo processo: un referente, qualcosa *su cui agire*, il che è impossibile se il significante produce la situazione "reale". Hirst e Hindess implicitamente mettono in discussione il concetto di rappresentazione. Infatti, l'idea di rappresentazione suggerisce che il significato sia preesistente al suo

significante, e ne venga riflesso docilmente; e questo, ancora una volta, contraddice la semiotica saussuriana. Ma nel rifiutare, e a ragione, un'ideologia *empirista* della rappresentazione, essi si illudono di essersi sbarazzati della nozione. Nessuno oggi è particolarmente entusiasta di un'idea di rappresentazione in cui il significato manifesta spontaneamente il suo significante, in cui esiste un legame organico tra i due, così che il significato possa essere rappresentato *solo* in questo modo, e in cui il significante non modifica in nessun modo il significato, ma resta un mezzo di espressione neutrale e trasparente. Di conseguenza, molti postmarxisti abbandonano del tutto il termine "rappresentazione", mentre attorno a loro le masse ignare continuano a pensare che la foto di uno scoiattolo "rappresenti" uno scoiattolo, o che sei cerchi intrecciati "rappresentino" i giochi olimpici. Non c'è motivo di ipotizzare che le complesse convenzioni in base alle quali noi associamo un'immagine al suo referente siano spiegate adeguatamente dalla versione di questo processo fornita dall'empirismo, ma non si deve rinunciare al tentativo di spiegarle solo perché quel modello è stato screditato. Il termine "rappresentazione" è perfettamente valido, come la gente sa benissimo, tranne qualche postmarxista, solo che si tratta di una pratica culturale più complicata di quanto gli empiristi pensassero.

Il motivo per cui Hirst e Hindess vogliono sbarazzarsi dell'intero concetto di rappresentazione non è affatto ideologicamente innocente. Lo fanno perché vogliono negare la classica idea marxista che esista un rapporto interno tra certe condizioni socioeconomiche e certe posizioni politiche o ideologiche. Dal loro punto di vista, o gli interessi socioeconomici sono solo il prodotto di quelli politici e ideologici, o i due tipi di interessi si trovano su livelli differenti, senza che ci sia necessariamente un collegamento tra di loro. Ancora una volta la semiotica si dimostra politica, e questo significa che molte teorie marxiste tradizionali sulla trasformazione socialista della società come processo che risponde agli interessi della classe operaia dovrebbero essere demolite. La linguistica saussuriana viene ancora una volta astutamente utilizzata per servire la causa del riformismo sociale; una causa che gode di un prestigio maggiore di quello che avrebbe ottenuto dal suggestivo accostamento alla "teoria del discorso".

L'aspetto costruttivo della tesi di Hindess e Hirst è che esistono molti interessi politici non necessariamente legati a situazioni di classe, e il marxismo classico ha spesso ignorato colpevolmente questa verità. Questi movimenti politici erano piuttosto vitali negli anni Settanta, e gli scritti dei postmarxisti sono, tra le altre cose, una risposta teoretica creativa a questo dato di fatto. Ma anche così, la mossa di recidere ogni legame tra le situazioni sociali e gli interessi politici, intesi come apertura generosa a questi nuovi sviluppi, non rende loro un buon servizio. Consideriamo il caso del movimento femminista. È certamente vero che non esiste un rapporto organico tra politica femminista e classe sociale, con buona pace di quei riduzionisti marxisti che tentano vanamente di incanalare il primo elemento nel secondo. Ma è facile argomentare che esiste invece un rapporto interno tra essere una donna (una situazione sociale) ed essere una femminista (una posizione politica). Questo naturalmente non significa affermare che tutte le donne sono spontaneamente femministe, ma piuttosto che *dovrebbero* esserlo, e che una conoscenza non mistificata della loro condizione di oppressione sociale le dovrebbe portare in quella direzione. Lo stesso vale per le altre correnti politiche degli anni Settanta: sarebbe curioso affermare che esiste un rapporto puramente contingente tra l'essere parte di una minoranza etnica oppressa e l'attivismo politico antirazziale. Il rapporto tra le due cose non è necessario, non è cioè naturale, automatico o ineluttabile; ma si tratta, per dirla con Saussure, di un rapporto motivato e non arbitrario.

Suggerire che si *dovrebbe* adottare una particolare posizione politica potrebbe suonare paternalistico, dittatoriale o elitario. Chi sono io per presumere di sapere cosa è negli interessi di qualcun altro? Non è proprio lo stile di discorso dei gruppi e delle classi dominanti nel corso dei secoli? Sono in pieno possesso dei miei interessi, e nessuno può dirmi cosa fare. Sono del tutto trasparente a me stesso, ho un'idea non mistificata delle mie condizioni sociali, e non accetterò suggerimenti da nessuno, per quanto dati in tono cameratesco e amichevole. Non ho bisogno che nessun tizio elitario e paternalistico mi dica quali sono i miei interessi "oggettivi", perché di fatto non mi comporto mai in modo contrario a essi. Anche se mangio cinque chili di salsiccia al giorno, fumo sessanta sigarette al giorno e mi sono proposto per un taglio dello stipendio del cinquanta per cento, sono ancora convinto che non ho niente da imparare da nessuno. Quelli che mi

dicono che sono “mistificato” solo perché passo i miei weekend a occuparmi gratis del giardino del mio capo cercano solo di impressionarmi con il loro linguaggio pretenzioso.

Abbiamo visto che il rapporto tra interessi sociali e convinzioni ideologiche è estremamente variabile. A essere in gioco qui non è una semplice, singola omologia: le convinzioni ideologiche possono rappresentare interessi materiali, sconfessarli, razionalizzarli, smembrarli, contraddirli e così via. Per il pensiero monistico di Hindess e Hirst, comunque, non è possibile nessun rapporto tra loro. È vero che nei loro testi sorprendentemente ripetitivi scivola ogni tanto il termine “necessario”: contraddicendosi, essi prima affermano che le forme ideologiche e politiche non sono una rappresentazione *diretta* degli interessi di classe, e poi finiscono con l’affermare che non esiste un rapporto *necessario* tra i due elementi, suggerendo infine che non c’è proprio nessun rapporto. «“Leggere” la politica e l’ideologia in base agli interessi di classe che esse presumibilmente rappresentano non ha alcun senso. Le lotte politiche e ideologiche non possono essere concepite come lotte tra classi economiche»[195]. Lo stratagemma teorico è abbastanza evidente: ovviamente la politica femminista, etnica o ecologica non è legata in modo strutturale agli interessi di classe, che a loro volta non sono affatto socialisti o conservatori.

Qui, come in quasi tutte le loro argomentazioni, Hindess e Hirst reagiscono teatralmente alle forme riduzioniste del marxismo. Tutto il loro discorso è un continuo distorcere la tesi opposta, portando sconsideratamente all’estremo una tesi altrimenti valida che poteva servire da correttivo. Se i rapporti tra forme ideologiche e interessi sociali non sono definiti una volta per tutte, perché escludere dogmaticamente la possibilità che alcuni interessi ideologici siano legati a questi interessi più di altri? Perché limitare il proprio pluralismo in questa maniera automortificatoria? Quale pratica autoimposta e restrittiva *a priori* agisce qui? Se è senz’altro vero che non esiste un rapporto “motivato” tra essere un intellettuale piccolo-borghese e opporsi al fascismo, ne consegue che non c’è un rapporto di questo tipo tra ideologia puritana e borghesia delle origini, tra idee anti-imperialiste ed esperienza del colonialismo, oppure tra socialismo e perenne disoccupazione? Tutti questi rapporti sono arbitrari come essere

allo stesso tempo un antisemita e un espressionista astratto? «La pratica politica», essi affermano, «non riconosce gli interessi di classe e quindi li rappresenta: essa costituisce gli interessi che rappresenta»[196]. Se ciò significa che il "significante" della pratica politica è attivo nei confronti del "significato" degli interessi sociali, trasformandoli grazie ai suoi interventi, allora questa tesi è perfettamente condivisibile. Se ciò significa - per ritornare al nostro esempio dello schiavo della galea - che quest'uomo non ha nessun interesse che riguardi la sua condizione di classe prima che i discorsi politici giungano ad articolarli, allora questo è chiaramente falso. Lo schiavo ha un'intera gamma di interessi collegati alla sua situazione materiale: è interessato a riposarsi di tanto in tanto, a non contrapporsi in modo gratuito ai suoi superiori, a sedersi dietro uno schiavo più corpulento per proteggersi un poco dai raggi del sole, e così via. Sono proprio questi interessi materiali che il suo discorso ideologico e politico, quando lo schiavo ne avrà uno, andrà a elaborare, sviluppare e trasformare; in questo senso, gli interessi materiali esistono indubbiamente a prescindere e indipendentemente da quelli ideologici e politici. La situazione materiale è il *referente* del discorso politico dello schiavo, non il suo *significato* - se con questo termine intendiamo che ne è interamente *prodotta*. Hindess e Hirst temono che negare il fatto che la miserabile condizione dello schiavo sia il prodotto di un linguaggio ideologico e politico significhi vederla come un fatto "bruto", indipendente dal discorso. Ma questa preoccupazione è inutile, perché lo schiavo non può opporsi ai suoi superiori se non in modo discorsivo; la sua situazione "reale" è inestricabilmente legata a un'interpretazione linguistica. È un errore associare *questi* tipi di interpretazione, che sono inscritti in tutto ciò che facciamo, con quelle forme specifiche di discorso che ci consentono di criticare, razionalizzare, eliminare, spiegare o trasformare le nostre condizioni di vita.

Abbiamo visto che Hindess e Hirst rifiutano l'idea che gli interessi politici rappresentino degli interessi sociali o economici già dati. Essi adoperano ancora il *termine* rappresentazione; ma è il significante, adesso, a costituire interamente il suo significato. Questo in effetti vuole dire che non possiedono una teoria della rappresentazione, ma una filosofia dell'identità. Rappresentazione o significazione dipendono dalla differenza tra ciò che rappresenta e ciò che è rappresentato: un motivo per cui la fotografia di uno

scoiattolo rappresenta uno scoiattolo è perché non si tratta di un animale reale. Se la fotografia in qualche modo costituisse lo scoiattolo, se cioè, in una sorta di fantasia berkeleyana, l'animale non esistesse prima di essere fotografato, non sarebbe affatto la rappresentazione di uno scoiattolo. È così anche nei discorsi di Hindess e Hirst sulla sfera politicoideologica e socioeconomica. Se la prima modella realmente la seconda, allora finiscono per diventare una cosa sola, e non ha più senso parlare di rappresentazione. I due elementi diventano indissolubili come la parola e il significato. Il modello semiotico che governa la loro idea, qui, è quello saussuriano con la sua dialettica tra significante e significato, tra parola e concetto, anziché tra segno e referente.

L'esito di questo drastico scarto dall'economicismo, con la sua idea che la sfera politico-ideologica rappresenti passivamente e direttamente gli interessi di classe, è una iperpoliticizzazione. Adesso è la politica, non l'economia, a regnare suprema. Se presa alla lettera, si tratta di una tesi assurda. Crediamo forse che la ragione per cui molti votano a destra non è perché temono che un governo laburista nazionalizzi i loro beni, ma che l'interesse per i loro beni sia *creato* dal fatto stesso di votare a destra? Una proletaria intende assicurarsi migliori condizioni di vita solo perché è socialista? Sulla base di questo argomento, diventa impossibile dire che cosa *riguardi* la politica. Non esiste una "materia prima" su cui lavorano la politica e l'ideologia, dal momento che gli interessi sociali sono il loro prodotto, non il loro punto di partenza. Così, la politica e l'ideologia diventano pratiche tautologiche, assolutamente autocostituite. È impossibile dire da dove derivino; cadono dal cielo, come qualunque altro significante trascendentale.

Se la classe operaia non ha interessi che derivino dalle sue condizioni socioeconomiche, allora niente può *impedire* che questa classe venga "costruita" politicamente o ideologicamente in vari modi. Tutto ciò che resiste alla mia costruzione politica della classe appartiene a qualcun altro. La classe operaia, come qualunque altro gruppo subordinato, diventa perciò argilla nelle mani di coloro che intendono cooptarla in qualche strategia politica, e tirarla o dalla parte dei socialisti o da quella dei fascisti. Se il socialismo non è necessariamente nell'interesse dei lavoratori, visto che di fatto i lavoratori non hanno interessi a parte quelli in base ai quali sono "costruiti", perché mai dovrebbero preoccuparsi di diventare socialisti? Non

è nel loro interesse diventarlo perché nessuno, nelle loro condizioni, glielo consiglia. Diventeranno socialisti solo quando la loro identità sarà trasformata dal fatto di diventare socialisti. Ma perché mai dovrebbero iniziare questo processo? Adesso non c'è niente nelle loro condizioni che li spinga minimamente a farlo. La loro futura identità politica non ha alcun rapporto con l'attuale identità socioeconomica. Tra loro c'è una distanza assoluta, così come, per i filosofi della scuola di Hume, non c'è alcun rapporto tra ciò che sono a vent'anni e ciò che sarò a sessanta.

Comunque, perché essere socialisti, femministi o antirazzisti, se questi interessi politici non sono affatto una risposta alla realtà sociale? (Per Hindess e Hirst, infatti, la società non esiste finché non viene politicamente costruita). Naturalmente, quando Hindess e Hirst cominceranno a *spiegare* perché sono socialisti, saranno inevitabilmente costretti a riferirsi a qualcosa di molto simile alla "realtà sociale"; ma a rigor di termini questa nozione per loro è inaccettabile. La politica radicale diventa così una sorta di opzione morale senza fondamento nella realtà; e questi rigidi postalthusseriani finiscono per scivolare in quell'eresia umanistica nota al marxismo come "moralismo". Ci sono femministe o socialisti, proprio come c'è chi crede agli UFO; e il loro obiettivo è "costruire" altri gruppi o classi in modo da promuoverne strategicamente gli interessi, a dispetto del fatto che non c'è alcuna ragione "data" per cui questi gruppi o classi debbano essere minimamente interessati al progetto.

Consapevoli di questo problema, i postmarxisti Ernesto Laclau e Chantal Mouffe ci propongono, con il loro *Hegemony and Socialist Strategy*[197], una versione debitamente modificata delle tesi di Hindess e Hirst. Laclau e Mouffe approvano completamente l'idea di Hindess e Hirst che non esiste «nessun collegamento logico» (84) tra posizione di classe e posizione politica o ideologica. Possiamo presumere allora che il fatto che tutti i capitalisti non siano dei socialisti rivoluzionari sia assolutamente una coincidenza. Laclau e Mouffe osservano pure che «l'egemonia presuppone la costruzione dell'identità degli agenti sociali soggetti all'egemonia» (58); una formula che lascia aperto il problema di *cosa* venga costruito. Oppure questa affermazione significa che non esistono affatto agenti sociali finché il processo di egemonia politica non li crea, e in questo caso l'egemonia è qualcosa di circolare e autoreferenziale, che modella in segreto, come

un’opera di invenzione letteraria, la realtà su cui agisce. Oppure significa che esistono agenti sociali, ma che il processo di egemonia attribuisce loro un’identità completamente diversa, e in questo caso, come abbiamo visto, non si vede che motivo abbiano questi agenti di colmare l’abisso tra identità attuale e identità potenziale.

Mentre Hindess e Hirst recidono bruscamente ogni legame “necessario” tra condizioni sociali e interessi politici, Laclau e Mouffe, pur accettando la loro teoria, dipingono un quadro più sfumato. Non può esserci nessun rapporto *logico* tra i due ambiti; ma ciò non significa, come sostenevano Hindess e Hirst, che le forme politiche e ideologiche non facciano che determinare gli interessi socioeconomici, perché questo significherebbe, come ammettono astutamente Laclau e Mouffe, scivolare ancora in quell’ideologia dell’identità a cui il postmarxismo cerca di sfuggire. Se i vari elementi della vita sociale (ad esempio quei gruppi che attendono di essere egemonizzati all’interno di una strategia politica radicale) non conservano una propria identità, allora la pratica dell’egemonia si riduce alla loro fusione in una nuova totalità chiusa. In quel caso, il principio unificante della società non è più l’“economia”, bensì la forza egemonizzante stessa, che si pone in rapporto quasi trascendentale con gli “elementi sociali” su cui agisce. Su questo punto Laclau e Mouffe avanzano caute riserve. La loro tesi è che l’egemonia costruisce - presumibilmente in modo “totale” - l’identità autentica degli agenti in questione; ma altrove, nel loro testo, la rappresentazione egemonica «modifica» (58) o «contribuisce» (110) agli interessi sociali rappresentati, e questo presuppone che abbiano un loro peso e una loro autonomia. Altrove essi suggeriscono, facendo uso di un’espressione notevolmente equivoca, che l’identità degli elementi viene «almeno parzialmente modificata» (107) dalla loro articolazione egemonica: una frase che si fonda tutta su quell’evasivo «almeno». In un altro passaggio, gli autori affermano che quando gli agenti sociali siano stati egemonizzati politicamente, la loro identità non è più costituita «esclusivamente» (58) attraverso la loro collocazione sociale.

Il dilemma è chiaro. Sembra particolarmente arrogante affermare che quando un gruppo di donne oppresse viene “egemonizzato”, cioè entra a far parte di una strategia politica più ampia, la loro identità viene completamente cancellata. Ciò che esse saranno non ha alcun rapporto con ciò che sono in questo momento. Se è così, allora il processo egemonico

appare imperioso e totalizzante quanto lo era l'economia secondo il marxismo "volgare". Ma se diamo troppo peso agli interessi che queste donne hanno adesso, in una condizione "pre-egemonizzata", allora (questa è la paura del postmarxismo) rischiamo di ricadere in un modello empirico di rappresentazione in cui i discorsi politici e ideologici non fanno che "riflettere" o "rappresentare" passivamente interessi sociali precostituiti. Laclau e Mouffe evitano abilmente Scilla e Cariddi, ma la fatica dell'operazione viene tradita dall'inconsistenza testuale della loro opera. Cercando una via di mezzo, gli autori non perseguono una netta separazione tra le due sfere in questione, né la loro fusione, come propongono Hindess e Hirst. Essi insistono invece su una "tensione" tra le due, in cui l'economico è rapsodicamente presente nel politico, e viceversa. Ma il loro testo continua sintomaticamente a esitare tra una concezione "estrema", secondo cui il significante forgia interamente il significato (l'egemonia politica costruisce l'"identità autentica" degli agenti sociali) e una più moderata secondo cui gli strumenti di rappresentazione politico-ideologica hanno un *effetto* sugli interessi sociali che rappresentano. In altre parole: la logica *politica* di Laclau e Mouffe (la loro preoccupazione di salvaguardare l'"autonomia relativa" degli interessi sociali specifici delle donne, delle etnie e così via) non combacia del tutto con la logica di quei post-strutturalisti convinti che non esista una realtà "data" al di là del regno del significante.

Hegemony and Socialist Strategy non lascia spazio all'ambiguità quando rifiuta il concetto di "interesse oggettivo"; ma vi riesce solo perché implicitamente aderisce a una versione inaccettabile di questo concetto, per poi comprensibilmente rifiutarla. Laclau e Mouffe intendono per interesse oggettivo un interesse che ti viene fornito automaticamente in base alla tua posizione all'interno dei rapporti di produzione; essi hanno buon gioco nel liquidare questo concetto come una forma di riduzionismo economico. Ma ci sono modi più interessanti di presentare il concetto. Interesse oggettivo significa, tra le altre cose, un'azione che di fatto è nel mio interesse ma che in questo momento non riconosco come vantaggiosa. Se questo concetto ci sembra incomprensibile, allora ne consegue che io sono sempre perfettamente consapevole dei miei interessi, il che è chiaramente un'assurdità. Non c'è motivo di temere che gli interessi oggettivi esistano in qualche modo al di fuori del discorso sociale complessivo; la definizione

allude soltanto agli interessi inquadrati all'interno di un discorso, che in questo momento per me non esistono. Una volta acquisiti, comunque, posso guardare indietro alla mia precedente condizione e riconoscere che ciò che credo e desidero adesso è proprio ciò che avrei creduto e desiderato anche in precedenza se solo fossi stato nella posizione giusta per farlo. Essere nella posizione giusta significa essere liberi da costrizioni e mistificazioni che di fatto mi impedivano di riconoscere ciò che era per me vantaggioso. Da notare che in questo caso agiscono allo stesso tempo continuità e discontinuità, identità e differenza: ciò che sono adesso non è ciò che ero, ma mi rendo conto che allora *avrei* dovuto reclamare ciò per cui lotto adesso, se solo avessi compreso meglio la situazione. Questa tesi si oppone sia all'idea che siamo sempre identici a noi stessi e in grado di valutare i nostri veri interessi, sia all'ipotesi che esista una "discontinuità" tra ciò che sono adesso (un essere politicamente consapevole) e ciò che ero quando non sapevo quali fossero i miei interessi. Nel rifiutare la prima tesi, il postmarxismo rischia di scivolare nella seconda posizione, che è politicamente infruttuosa.

Cosa determina che una forza politica radicale decida di egemonizzare un gruppo sociale piuttosto che un altro? Certamente perché ha deciso che la "data" situazione di questo gruppo, se opportunamente interpretata e trasformata, è utile alla causa radicale. Se i capitalisti monopolisti non hanno interessi indipendenti dalla loro articolazione politica, allora sembrerebbe non esserci motivo per cui la sinistra non debba impiegare tutte le sue energie per convincerli delle proprie tesi. Non lo facciamo perché riteniamo che gli interessi sociali *dati* di questa classe rendano molto meno probabile che essi diventino socialisti anziché disoccupati. Non è interesse degli uomini diventare femministi (benché lo sia certamente a lungo termine), e questo ha evidenti conseguenze politiche: significa che le femministe non dovrebbero sprecare il loro prezioso tempo a cercare di convincere gli uomini, e non dovrebbero neanche guardare in bocca a cavai donato. Quindi, il problema del peso che attribuiamo agli interessi "dati" (nonché il problema se esistano realmente) è di importanza vitale per la pratica politica. Se non esiste un rapporto "necessario" tra donne e femminismo, o tra la classe operaia e il socialismo, allora il risultato potrebbe essere una politica disastrosamente eclettica e opportunistica che immette nel suo progetto tutti i gruppi sociali riconducibili a essa. Non c'è

motivo per cui la lotta contro il patriarcato non debba essere condotta dagli uomini, o la lotta contro il capitalismo dagli studenti. I marxisti non hanno nulla contro gli studenti, essendo stati loro stessi in questa poco invidiabile condizione; ma per quanto possa essere politicamente importante l'intellighenzia, essa non può fornire il grosso delle truppe per la lotta contro il capitalismo. Non può farlo perché non è collocata all'interno del processo di produzione in una maniera che le permetta di dirigerlo. In questo senso, il rapporto tra certe posizioni sociali e certe forme politiche è un rapporto di tipo "necessario", il che non significa, lo ripetiamo, affermare che sia inevitabile, spontaneo, garantito o voluto da Dio. Queste mistificazioni della teoria possiamo lasciarle alle fantasie del postmarxismo.

Come abbiamo visto, una specifica branca della semiotica del discorso è stata il punto di transizione da una posizione rivoluzionaria a una riformista per un intero settore della sinistra. Che ciò sia accaduto proprio quando la strategia precedente stava affrontando dei problemi reali non può essere una coincidenza. Malgrado la sua indubbia sagacia, la teoria del discorso ha fornito l'*ideologia* di questa ritirata politica; un'ideologia particolarmente gradita agli intellettuali "colti" della sinistra. Hindess e Hirst sposano una politica che difficilmente potrebbe essere definita radicale, mentre Laclau e Mouffe, benché siano su posizioni esplicitamente anticapitalistiche, in *Hegemony and Socialist Strategy* non si pronunciano sul concetto di ideologia. In questa rarefatta atmosfera di pensiero, ogni discorso su classi sociali o lotta di classe viene rapidamente bollato come "volgare" o riduzionista, reagendo con accessi di panico a un "economismo" che ogni socialista intelligente si è lasciato da tempo alle spalle. Ma è anche vero che non appena questa posizione diventò l'ortodossia alla moda di intere sezioni della sinistra, una parte della classe operaia britannica avviò una delle maggiori e più lunghe esperienze di militanza industriale che la storia del sindacalismo britannico ricordi…

Con Laclau e Mouffe, ciò che Perry Anderson ha definito «l'inflazione del discorso» del pensiero post-strutturalista ha raggiunto il culmine. Deviando ereticamente dal loro mentore Michel Foucault, Laclau e Mouffe negano ogni validità alla distinzione tra pratiche "discorsive" e "non discorsive", sulla base del fatto che una pratica si struttura lungo le linee di un discorso. Possiamo rispondere che una pratica può essere organizzata

come un discorso, ma di fatto resta una pratica e non un discorso. È fuorviante catalogare sotto la stessa voce tenere un sermone e togliersi un sassolino dall'orecchio sinistro. Questa maniera di *comprendere* l'oggetto significa proiettarlo nell'oggetto stesso, con una mossa idealistica che ci è familiare. Con uno stile notevolmente accademico, l'analisi contemplativa di una pratica riappare all'improvviso come la sua essenza più vera. Perché dovremmo *chiamare* "menù" un edificio? Solo perché qualche moda strutturalista prescrive di esaminarlo da questa prospettiva? Il fatto che ciò non sia affatto necessario (per Laclau e Mouffe, seguaci di Hume, niente è necessario) dimostra che non si tratta di una mossa innocente. La categoria di discorso viene gonfiata fino a dominare il mondo intero, eliminando così la distinzione tra pensiero e realtà materiale. Il risultato è l'indebolimento della critica dell'ideologia perché, se idee e realtà materiale sono indissolubilmente legate, allora non c'è ragione di chiedersi da dove nascano realmente le idee sociali. Il nuovo eroe "trascendentale" è proprio il discorso, che in apparenza precede ogni altra cosa. È sicuramente poco modesto da parte degli accademici, che si occupano del discorso per professione, proiettare le loro preoccupazioni sul mondo intero, tramite quell'ideologia conosciuta come (post)strutturalismo. È come se un critico teatrale, a chi gli domandasse la strada, rispondesse di uscire dal lato destro del palcoscenico alla fine di High Street, oltrepassare le quinte e dirigersi verso il fondale delle colline. Il linguaggio neonietzschiano del postmarxismo, per il quale c'è poco o niente di "dato" nella realtà, appartiene a un periodo di crisi politica, a un'era in cui poteva sembrare che i tradizionali interessi sociali della classe operaia fossero improvvisamente evaporati lasciandoci soltanto le forme egemoniche e ben poco contenuto materiale. I teorici del discorso postmarxista possono bandire la questione dell'origine delle idee; ma possiamo certamente fare in modo che la questione gli si ritorca contro. Infatti, l'intera teoria è basata storicamente su una particolare fase del capitalismo avanzato, e perciò è testimonianza vivente di quel rapporto "necessario" tra forme di coscienza e realtà sociale che esso nega con tanta veemenza. Quella presunta teoria *universale* del discorso, della politica e degli interessi si occupa, come spesso accade con le ideologie, di tutto tranne che delle sue condizioni storiche di possibilità.

Conclusione

In questo libro ho cercato di tracciare la storia del concetto di ideologia e di dissipare in parte la confusione concettuale che lo riguarda. Ma nel farlo mi sono preoccupato anche di sviluppare le mie personali opinioni sull'argomento; ed è a un loro riepilogo che possiamo dedicarci.

Il termine ideologia possiede un'ampia gamma di significati storici, dall'accezione troppo ampia di determinazione sociale del pensiero a quella troppo ristretta di sviluppo di false idee nell'interesse diretto di una classe dominante. Molto spesso, esso si riferisce ai modi in cui segni, significati e valori aiutano a riprodurre un potere sociale dominante; ma può anche indicare qualsiasi legame significativo tra discorso e interessi politici. Da un punto di vista radicale, il primo significato è peggiorativo, mentre il secondo è più neutrale. La mia idea è che entrambi i sensi del termine siano utili, ma che il fallimento dello sforzo di distinguerli abbia creato molta confusione.

La teoria razionalista delle ideologie come sistemi di pensiero coscienti e ben articolati è chiaramente inadeguata: ignora la dimensione affettiva, inconscia, mitica o simbolica dell'ideologia; il modo in cui essa costituisce i rapporti vissuti e apparentemente spontanei degli esseri umani con una struttura di potere, e come fornisce il colore invisibile della vita quotidiana stessa. Ma se in questo senso l'ideologia è soprattutto un discorso performativo, retorico, pseudoenunciativo, questo non significa che manchi di un importante contenuto enunciativo, oppure che non si possa valutare la verità o la falsità dei suoi enunciati, inclusi quelli morali e normativi. Molto di ciò che le ideologie affermano è vero, e se non lo fosse sarebbe inefficace; ma le ideologie contengono anche molti enunciati palesemente falsi, non tanto a causa della loro falsità intrinseca quanto per le distorsioni che subiscono di solito nei loro sforzi di ratificare e legittimare sistemi politici ingiusti e oppressivi. La falsità in questione, come abbiamo visto, può essere epistemica, funzionale o genetica, o tutte e tre insieme.

Le ideologie dominanti, e a volte quelle d'opposizione, impiegano spesso mezzi come l'unificazione, l'identificazione fittizia, la naturalizzazione, l'autoinganno, l'universalizzazione e la razionalizzazione. Ma non lo fanno

sempre; perciò è poco probabile che possiamo attribuire all'ideologia delle caratteristiche *invariabili*. Non abbiamo a che fare con un'essenza dell'ideologia, ma con un'"aria di famiglia", una rete di stili di significazione che si sovrappongono l'uno all'altro. Quindi dobbiamo guardare con scetticismo a certe tesi essenzialiste sull'ideologia: a quella storicista, che tratta l'ideologia come la coerente visione del mondo di un "soggetto di classe", all'idea che essa sia una secrezione spontanea delle strutture economiche della società, come pure alla dottrina che la definisce come "chiusura semiotica". Tutti questi punti di vista contegono un nocciolo di verità; ma prese una per una si dimostrano parziali e difettose. La tesi "sociologica" che l'ideologia fornisca il "cemento" di una formazione sociale o la "mappa cognitiva" che orienta i suoi agenti all'azione, è di fatto una tesi spoliticizzante che svuota il concetto di ideologia di ogni conflitto e contraddizione.

Nelle sue forme dominanti, l'ideologia viene vista spesso come una soluzione mitica o immaginaria di queste contraddizioni, ma sarebbe insensato sopravvalutare il suo successo nel realizzare questo obiettivo. Non è un insieme di discorsi diffusi né un tutto indifferenziato; se tende a identificare e omologare, è nondimeno sconnessa e disarticolata dal suo carattere *relazionale*, dagli interessi contrastanti coi quali è costretta continuamente a negoziare. Non è in sé il principio fondante dell'unità sociale, come sembra suggerire certo marxismo storico, ma tenta piuttosto, malgrado le resistenze politiche, di ricostituire quell'unità a livello dell'immaginazione. Come tale, non può essere un semplice "aldilà" o un pensiero sconnesso; al contrario, rappresenta una forza sociale organizzatrice che fonda l'esperienza vissuta degli esseri umani e cerca di fornire loro le forme di valore e le convinzioni utili ai loro compiti sociali e alla riproduzione della società. Tuttavia, le fondamenta su cui poggiano gli esseri umani sono sempre conflittuali, precarie; e benché l'ideologia sia centrata sul soggetto, non è *riducibile* ai problemi della soggettività. Certi potenti effetti ideologici sono generati da istituzioni come la democrazia parlamentare, da processi politici impersonali anziché da condizioni soggettive. Analogamente, la struttura del feticismo della merce non è riducibile alla psicologia umana. Né le teorie psicologiste dell'ideologia, né la descrizione di essa come effetto quasi automatico di oggettive strutture sociali danno conto della complessità del concetto. In modo parallelo,

l'ideologia non è mai il puro effetto di oggettivi interessi sociali, ma i significanti ideologici non sono mai indipendenti da quegli interessi. I rapporti tra discorsi ideologici e interessi sociali sono rapporti complessi, variabili, in cui a volte è corretto parlare del significante ideologico come pomo della discordia tra forze sociali in conflitto, e in altri casi esso viene considerato come un problema di rapporti interni tra modi di significazione e forme di potere sociale. L'ideologia contribuisce alla costituzione degli interessi sociali anziché riflettere passivamente posizioni già esistenti; ma non può certo determinarne l'esistenza in virtù della propria onnipotenza discorsiva.

L'ideologia è una questione di "discorso" più che di "linguaggio", di certi effetti discorsivi concreti, più che della significazione in quanto tale. Essa rappresenta il punto in cui il potere si scontra con certe affermazioni e vi si inscrive tacitamente. Ma non per questo va equiparata a qualsiasi forma di parzialità discorsiva, di discorso "interessato" o di inclinazione retorica; piuttosto, il concetto di ideologia mira a rivelare la natura del rapporto tra un'affermazione e le sue condizioni materiali di possibilità, viste alla luce di certe lotte di potere fondamentali per la riproduzione (o, secondo alcune teorie, per la contestazione) di tutta una forma di vita sociale. Secondo alcuni teorici, l'ideologia è un modo del discorso sociale intrinsecamente tecnico, secolare e razionalista, che rifiuta tutti gli sforzi religiosi o metafisici di legittimare un ordine sociale; ma quest'idea non tiene conto della sua dimensione arcaica, affettiva e tradizionalista, che può entrare in contraddizione con la sua spinta "modernizzante".

Nessun radicale che consideri seriamente la tenacia e la diffusione delle ideologie dominanti può essere fiducioso sulla possibilità di allentarne la morsa letale. Ma c'è un luogo in cui queste forme di coscienza possono essere trasformate in modo quasi immediato: la lotta politica. Non è un tributo da pagare alla sinistra, ma un fatto reale. Quando uomini e donne impegnati in forme di resistenza politica, benché modeste e locali, si ritrovano a confrontarsi direttamente con il potere dello Stato, è possibile che la loro coscienza politica possa cambiare definitivamente e irreversibilmente. Se una teoria dell'ideologia ha valore, è nel contribuire a illuminare i processi grazie ai quali possiamo liberarci dalle idee nocive alla nostra vita.

Letture consigliate

Per chi cerchi un libro che introduca al tema dell'ideologia, *The Concept of Ideology* di Jorge Larrain è difficilmente superabile per precisione storica e capacità di analisi. Può essere affiancato dal tendenzioso saggio di George Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays*, e dal breve ma interessante saggio sull'ideologia contenuto in *Marxismo e letteratura* di Raymond Williams. *L'idea di una teoria critica* di Raymond Geuss è uno studio particolarmente elegante e rigoroso sulla questione, in particolare a proposito della scuola di Francoforte, mentre *Studies in the Theory of Ideology* di John B. Thompson spazia da Castoriadis a Habermas da un punto di vista decisamente favorevole a quest'ultimo.

I testi marxisti classici sull'argomento sono: Marx - Engels, *L'ideologia tedesca*, il capitolo di Marx sul feticismo delle merci nel primo volume del *Capitale*; il saggio di Lukács "La reificazione e la coscienza del proletariato" in *Storia e coscienza di classe*; *Marxismo e filosofia del linguaggio* di V.N. Volosinov; e il celebre saggio di Louis Althusser su "Ideologia e apparati ideologici di Stato" contenuto in *Lenin e la filosofia*.

Note

[←1]

Citato da Daniel Soar, in «London Review of Books», 4 gennaio 2007, p. 14.

[←2]

Ho discusso più ampiamente questi problemi nel mio *Holy Terror*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

[←3]

Per esempio Gianni Vattimo sostiene l'identità tra la fine della modernità e la fine dell'ideologia. Cfr. "Postmodern Criticism: Postmodern Critique", in *Writing the Future*, a cura di David Woods, London, Routledge & Kegan, 1990, p. 57.

[←4]

Per un utile compendio delle varie accezioni del termine “ideologia”, si veda Arne Naess *et al.*, *Democracy, Ideology and Objectivity*, Oslo, Oslo University Press, 1956, pp. 143 sgg. Per una panoramica delle teorie dell’ideologia da Marx a oggi (con eccellente bibliografia) si veda anche Norman Birnbaum, “The Sociological Study of Ideology 1940-1960”, in «Current Sociology», n. 9, 1960.

[←5]

Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1950 [*Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, trad. di Fulvia Airoldi Namer, Milano, Edizioni di Comunità, 1963].

[←6]

Per gli ideologi della “fine dell’ideologia” cfr. Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York, The Free Press of Glencoe, 1960 (ora Harvard University Press, 2000) [*La fine dell’ideologia. Il declino delle idee politiche dagli anni Cinquanta a oggi*, Milano, SugarCo, 1991]; Robert E. Lane, *Political Ideology*, New York, The Free Press of Glencoe, 1962; Raymond Aron, *L’Opium des intellectuels*, Parigi, Calmann-Lévy, 1955 [*L’oppio degli intellettuali*, trad. di Paolo Casini, Bologna, Cappelli, 1958 e ora, con introduzione di Angelo Panebianco, Roma, Ideazione, 1998].

[←7]

Edward Shils, “The Concept and Function of Ideology”, in «International Encyclopedia of the Social Sciences», vol. 7, 1968.

[←8]

Alvin W. Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology*, Londra, MacMillan, 1976, p. 4.

[←9]

John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, Polity Press, 1984, p. 4. Per un altro studio generale sull'ideologia si veda *The Form of Ideology*, a cura di David J. Manning, Londra-Boston, G. Allen & Unwin, 1980.

[←10]

Kenneth R. Minogue, *Alien Powers. The Pure Theory of Ideology*, Londra, Weidenfeld and Nicolson, 1985, p. 4.

[←11]

Martin Seliger, *Ideology and Politics*, Londra, G. Allen & Unwin, 1976, p. 11. Si veda inoltre il suo *The Marxist Concept of Ideology. A Critical Essay*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

[←12]

Cfr. Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Parigi, Gallimard, 1975 [*Sorvegliare e punire*. *Nascita della prigione*, trad. di Alcesti Tarchetti, Torino, Einaudi, 1976].

[←13]

Cfr. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Parigi, Gallimard, 1966 [*Problemi di linguistica generale*, trad. di M. Vittoria Giuliani, Milano, il Saggiatore, 1971].

[←14]

Raymond Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Londra, Fontana, 1976, pp. 143-144.

[←15]

Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 [*La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, trad. di Giulia Boringhieri, Roma-Bari, Laterza, 1989].

[←16]

Alex Callinicos, *Marxism and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 134.

[←17]

Goran Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Londra-New York, Verso, 1980, p. 5.

[←18]

Martin Seliger, *Ideology and Politics*, cit., *passim.*

[←19]

Rosalind Coward - John Ellis, *Language and Materialism*, Londra-New York, Routledge & Kegan, 1977, p. 90.

[←20]

Bjorn T. Ramberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language. An introduction*, Oxford-New York, Blackwell, 1989, p. 47.

[←21]

Jon Elster, “Belief, Bias and Ideology”, in *Rationality and Relativism*, a cura di Martin Hollis e Steven Lukes, Oxford, Blackwell, 1982.

[←22]

Quest’ultima affermazione è fra le poche, nel mio discorso, che sono state contestate quando ho presentato una versione di questo capitolo in una conferenza alla Brigham Young University dello Utah.

[←23]

Cfr. Sabina Lovibond, *Reason and Imagination in Ethics*, Oxford, Blackwell, 1983; e David O. Brink, *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 [*Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, a cura di Francesca Castellani e Antonella Corradini, Milano, Vita & Pensiero, 2003].

[←24]

Sabina Lovibond, *op. cit.*, p. 36.

[←25]

Ivor A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, Londra, Routledge & Kegan, 1924, cap. 35 [*I fondamenti della critica letteraria*, trad. di Elio Chinol e Franco Marenco, Torino, Einaudi, 1961].

[←26]

Cfr. Terry Eagleton, *The Ideology of Aesthetic*, Oxford, Blackwell, 1990, pp. 93-96.

[←27]

Louis Althusser, *Pour Marx*, Parigi, F. Maspero, 1965 [*Per Marx*, trad. di Franca Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1965].

[←28]

Cfr. John L. Austin, *How To Do Things With Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1962 [*Come fare cose con le parole*, a cura di Carlo Penco e Marina Sbisà, Genova, Marietti, 1987].

[←29]

Paul Hirst, *On Law and Ideology*, London, MacMillan, 1979, p. 38.

[←30]

Paul de Man, *Allegories of Reading*, New Haven-Londra, Yale University Press, 1979, cap. 1 [*Allegorie della lettura*, Torino, Einaudi, 1997].

[←31]

Denys Turner, *Marxism and Christianity*, Oxford, Blackwell, 1983, pp. 22-23.

[←32]

Ivi, p. 26.

[←33]

Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981, cap. 1 [*L'idea di una teoria critica. Habermas e la scuola di Francoforte,* Roma, Armando, 1989].

[←34]

Ivi.

[←35]

Tony Skillen, *Discourse Fever*, in *Radical Philosophy Reader*, a cura di Roy Edgley e Richard Osbome, Londra, Schocken Books, 1985, p. 332.

[←36]

Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1983, cap. 1 [*Critica della ragione cinica*, a cura di Andrea Ermano e Mario Perniola, Milano, Garzanti, 1992].

[←37]

Jean Baudrillard: Selected Writings, a cura di Mark Poster, Cambridge, Stanford University Press, 1988, p. 172.

[←38]

Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londra-New York, Verso, 1989, p. 28.

[←39]

Raymond Geuss, *L’idea di una teoria critica. Habermas e la scuola di Francoforte,* cit., cap. 1.

[←40]

Cfr. Pierre Macherey, *Pour une Théorie de la production littéraire*, Parigi, F. Maspero, 1966 [*Per una teoria della produzione letteraria*, trad. di P. Musarra e L.M. Cesaretti, Bari, Laterza, 1969].

[←41]

Cfr. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon, 1964 [*L'uomo a una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata*, trad. di Luciano Gallino e Tilde Giani Gallino, Torino, Einaudi, 1967]; Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. di Carlo Alberto Donolo, Torino, Einaudi, 1970, e *Minima Moralia*, trad. di Renato Solmi, Torino, Einaudi, 1954.

[←42]

Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Londra, Oxford University Press, 1977, p. 132 [*Marxismo e letteratura*, Bari-Roma, Laterza, 1979].

[←43]

Valentin N. Volosinov - Mikhail M. Bakhtin, *Marxism and the Philosophy of Language*, New York-Londra, Seminar Press, 1973 [*Marxismo e filosofia del linguaggio: problemi fondamentali del metodo sociologico nella scienza del linguaggio*, trad. di Nicola Cuscito, Bari, Dedalo, 1976, e ora, con trad. di Margherita De Michiel, Lecce, P. Manni, 1999].

[←44]

Raymond Williams, *Marxismo e letteratura*, cit.

[←45]

Valentin N. Volosinov - Mikhail M. Bakhtin, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, cit.

[←46]

Raymond Williams, *Marxismo e letteratura*, cit.

[←47]

Jean Laplanche - Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sotto la direzione di Daniel Lagache, Parigi, Presses Universitaires de France, 1967 [*Enciclopedia della psicanalisi*, edizione italiana a cura di Giancarlo Fua, Roma-Bari, Laterza, 1968].

[←48]

Da vedere, per esempio, Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 [*Uva acerba: versioni non ortodosse della razionalità*, Milano, Feltrinelli, 1989] e Herbert Fingarette, *Self-deception*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1969.

[←49]

Denys Turner, *Marxism and Christianity*, cit., pp. 119-121.

[←50]

Devo alcune di queste riflessioni a Jon Elster, “Belief, Bias and Ideology”, in *Rationality and Relativism*, cit.

[←51]

Karl Marx - Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. di Fausto Codino, Roma, Editori Riuniti, 1958, p. 44.

[←52]

Si veda Jorge Larrain, *The Concept of Ideology*, Londra, Hutchinson, 1979, p. 62.

[←53]

Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York-Londra, Monthly Review Press, 1971, p. 164 *[Lenin e la filosofia*, trad. di Franca Madonia, Milano, Jaca Book, 1969].

[←54]

Cfr. Norman Geras, *Marx and the Human Nature*, Londra, Verso, 1983.

[←55]

Louis Althusser, *Lenin e la filosofia*, cit.

[←56]

Cfr. George Lichtheim, “The Concept of Ideology”, in *The Concept of Ideology and Other Essays*, New York, Random House, 1967. Cfr. anche Hans Barth, *Truth and Ideology*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1976, cap. 1 [*Verità e ideologia*, Bologna, il Mulino, 1971].

[←57]

Per un'utile esposizione di questa linea di pensiero, si veda Basil Willey, *The Eighteenth Century Background*, Londra, Chatto and Windus, 1940 [*La cultura inglese del Seicento e del Settecento*, Bologna, il Mulino, 1975].

[←58]

Per un resoconto superbamente erudito della vita di De Tracy, si veda Emmet Kennedy, *A Philosopher in the Age of Revolution: Destutt de Tracy and the Origins of "Ideology"*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1978.

[←59]

Citato da Emmet Kennedy, *A Philosopher in the Age of Revolution*, cit., p. 189.

[←60]

Citato da Arne Naess *et al.*, *Democracy, Ideology and Objectivity*, cit., p. 151.

[←61]

Sul rapporto tra Marx e l’ideologia, si veda Henri Lefebvre, *The Sociology of Marx*, Londra, Guterman, 1968, cap. 3 [*La sociologia di Marx*, trad. di Andrea Bonomi, Milano, il Saggiatore, 1968].

[←62]

Karl Marx - Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 22-23. Per alcuni interessanti commenti su questo testo, si veda Louis Dupré, *Marx's Social Critique of Culture*, New Haven-Londra, Yale University Press, 1983.

[←63]

Ivi.

[←64]

Ivi.

[←65]

Raymond Williams, *Marxismo e letteratura*, cit.

[←66]

Cfr. W.J.T. Mitchell, *Iconology. Image, Text, Ideology*, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1968, pp. 168 e sgg.

[←67]

Ivi, p. 64.

[←68]

Karl Marx - Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, cit.

[←69]

Ivi.

[←70]

Ivi.

[←71]

Karl Marx, Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, trad, di Emma Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti 1957, pp. 10-11.

[←72]

Karl Marx, *Il capitale*, trad, di Dario Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1964, pp. 104-105. Per due eccellenti analisi della successiva concezione dell'ideologia di Marx, si veda Norman Geras, "Marxism and the Critique of Political Economy", in *Ideology in Social Science*, a cura di Robin Blackburn, Londra, Fontana Press, 1972, e Gerald Allan Cohen, *Karl Marx' Theory of History: A Defence*, Oxford, Clarendon Press, 1978, cap. 5. Si vedano anche le osservazioni di Franz Jakubowski, *Ideology and Superstructure in Historical Materialism*, Londra, Random House, 1976 [*Le sovrastrutture ideologiche nella concezione materialista della storia*, Milano, Jaca book, 1974].

[←73]

Alex Callinicos, *Marxism and Philosophy*, cit.

[←74]

Etienne Balibar, “The Vacillation of Ideology”, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, a cura di Cary Nelson e Lawrence Grossberg, Urbana-Chicago, University of Illinois, 1988, p. 168.

[←75]

Jorge Larrain, *The Concept of Ideology*, cit., p. 180.

[←76]

Norman Geras, *Marxism and the Critique of Political Economy*, cit., p. 286.

[←77]

John Mepham *et al.*, “The Theory of Ideology in Capital”, in «Radical Philosophy», n. 2, estate 1972.

[←78]

György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, trad. di Giovanni Piana, Milano, SugarCo, 1967.

[←79]

Joe McCarney, *The Real World of Ideology*, Brighton, Ashgate Publishing, 1980, p. 95.

[←80]

Friedrich Engels, *Dialettica della natura*, trad. di Giovanni De Cari, Roma, Editori Riuniti, 1974.

[←81]

Nikolaj Lenin, *Che fare? Problemi scottanti del nostro movimento*, trad. di Luigi Amatesi, Roma, Editori Riuniti, 1969.

[←82]

György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit.

[←83]

Ivi.

[←84]

La scelta di Hobson (*Hobson's choice*) è una locuzione colloquiale inglese, che indica una scelta apparentemente libera che in realtà è obbligatoria. [N.d.T.]

[←85]

Lo "storicismo" in senso marxista è elegantemente riassunto da Perry Anderson come un'ideologia in cui «la società diventa una totalità circolare "espressiva", la storia un flusso omogeneo di tempo lineare, la filosofia un'autocoscienza del processo storico, la lotta di classe una lotta tra "soggetti" collettivi, il capitalismo un universo definito essenzialmente dalla condizione alienata, il comunismo uno stato di vero umanesimo al di là dell'alienazione». Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londra, New Left Books, 1976 [*Il dibattito nel marxismo occidentale*, Roma-Bari, Laterza, 1977].

[←86]

Bhikhu Parekh, *Marx' Theory of Ideology*, Baltimora-Londra, The John Hopkins University Press, 1982, pp. 171-172.

[←87]

Come la maggior parte delle analogie, anche questa è imperfetta: l’idea hegeliana è la creazione di se stessa, mentre il proletariato, lungi all’autogenerarsi, per il marxismo è un effetto del processo del capitale.

[←88]

Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism: its Rise, Growth and Dissolution*, Oxford, Clarendon Press, 1978, volume 3, p. 270 (le parentesi sono mie) [*Nascita, sviluppo, dissoluzione del marxismo*, Milano, SugarCo, 1980].

[←89]

György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit. Per un'utile discussione del pensiero di Lukács, si veda Andrew Arato - Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Londra, Pluto, 1979, cap. 8, e Michael Löwy, *Georg Lukács: from Romanticism to Bolshevism*, Londra, New Left Books, 1979 [*Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari: l'evoluzione politica di Lukács, 1909-1929*, trad, di R. Massari, Milano, La salamandra, 1978].

[←90]

György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit.

[←91]

Gareth Stedman Jones *et al.*, “The Marxism of the Early Lukács: An Evaluation”, in «New Left Review», n. 70, novembre-dicembre 1971.

[←92]

Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales de l'état capitaliste*, Parigi, F. Maspero, 1968 [*Potere politico e classi sociali*, prefazione di Giuseppe Vacca, Roma, Editori Riuniti, 1971, parte III, cap. 2]. Bisogna notare che di fatto Lukács sostiene che esistono dei "livelli" eterogenei di ideologia.

[←93]

Cfr. Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*, Londra, New Left Books, 1977, cap. 3.

[←94]

György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit.

[←95]

Ivi.

[←96]

Cfr. Lucio Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1976, cap. 10.

[←97]

György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit.

[←98]

Ivi.

[←99]

Ivi.

[←100]

Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*, New York, Routledge & Kegan, 1953, p. 87 [*Ideologia e utopia*, trad. di Antonio Santucci, Bologna, il Mulino, 1957]. Un'utile critica al pensiero di Mannheim è presente in Jorge Larrain, *The Concept of Ideology*, cit., e in Nicholas Abercrombie, *Class, Structure and Knowledge*, Oxford, Blackwell, 1980. Cfr. anche il saggio di Bhikhu Parekh in *Knowledge and Belief in Politics*, a cura di Robert Benewick, Londra, Allen & U, 1973.

[←101]

Perry Anderson *et al.*, “The Antinomies of Antonio Gramsci”, in «New Left Review», n. 100, novembre 1976-gennaio 1977.

[←102]

Nikolaj Lenin, *Discorso alla seduta comune del comitato esecutivo centrale di tutta la Russia, del Soviet di Mosca, dei comitati di fabbrica e d'officina e dei sindacati di Mosca*, in *Opere complete,* Roma-Novara, tipografia "La stella alpina", 1967, vol. 28. Cfr. anche Carmen Claudin-Urondo, *Lenine et la revolution culturelle,* Parigi, Mouton, 1975.

[←103]

Raymond Williams, *Marxismo e letteratura*, cit. Per uno studio storico dell'egemonia politica nell'Inghilterra del XVIII e XIX secolo, si veda Francis Hearn, *Domination, Legitimation, and Resistance: the Incorporation of the Nineteenth-Century English Working Class*, Westport, Greenwood Press, 1978.

[←104]

Cfr. Terry Eagleton, *The Ideology of Aestethics*, cit., capp. 1 e 2.

[←105]

Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell’Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, 2007, vol. II, p. 1020.

[←106]

Ivi, p. 868.

[←107]

Ivi, p. 1481.

[←108]

Ivi, p. 1330.

[←109]

Ivi, vol. III, p. 1780.

[←110]

Ivi, vol. II, p. 1400.

[←111]

Ivi, p. 1380.

[←112]

Ivi, p. 1044.

[←113]

Ivi, vol. I, p. 480.

[←114]

Cfr. Nicos Poulantzas, *Potere politico e classi sociali*, cit. È incerto fino a che punto Poulantzas diriga queste accuse a Gramsci piuttosto che a Lukács.

[←115]

Cfr. Chantal Mouffe, “Hegemony and Ideology in Gramsci”, in *Gramsci and Marxist Theory*, a cura di Chantal Mouffe, Londra-Boston, Routledge & Kegan, 1979, p. 192.

[←116]

Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., vol. II, p. 1044.

[←117]

Ivi, vol. I, p. 480.

[←118]

Cfr. Fredde Jameson, *The Political Unconscious*, Londra, Cornell University Press 1981, pp. 114-115 [*L' inconscio politico: il testo narrativo come atto socialmente simbolico*, trad. di Libero Sosio, Milano, Garzanti, 1990].

[←119]

Theodor Adorno, *Teoria estetica*, a cura di Enrico De Angelis, Torino, Einaudi, 1975.

[←120]

Id., *Dialettica negativa*, cit.

[←121]

Ivi.

[←122]

Ivi.

[←123]

Cfr. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1985 [*Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di Paolo Rusconi, trad. di Paola Rinaudo, Bologna, il Mulino, 1986].

[←124]

Citato da Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Londra, MIT Press, p. 273.

[←125]

Citato in *Habermas, Autonomy and Solidarity*, a cura di Peter Dews, Londra, Routledge & Kegan, 1986, p. 51.

[←126]

Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, cit., p. 56.

[←127]

Ivi, p. 201.

[←128]

Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1969, p. 217 [*Conoscenza e interesse: con il “Proscritto 1973”*, trad, di Gian Enrico Rusconi, Roma-Bari, Laterza, 1973]. L’idea che Habermas ha di Freud è stata a mio parere giustamente criticata in quanto eccessivamente razionalistica.

[←129]

Ivi, p. 227.

[←130]

Karl Marx, *Scritti economici di Karl Marx: teorie sul plusvalore. 1*, Roma, Editori Riuniti, 1979, vol. 34.

[←131]

Cfr. Etienne Balibar - Pierre Macherey, “On Literature as an Ideological Form”, in *Untying the Text: a Post-structuralist Reader*, a cura di Robert M. Young, Londra, Routledge & Kegan, 1981.

[←132]

Russell Keat, *The Politics of Social Theory: Habermas, Freud and the Critique of Positivism*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 178.

[←133]

Ottime esposizioni del pensiero di Althusser sono Alex Callinicos, *Althussers Marxism*, Londra, Pluto, 1976 [*Il marxismo di Althusser,* Bari, Dedalo, 1981], Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism*, Londra, Paigrave Macmillan, 1984, e Gregory Elliott, *Althusser: The Detour of Theory*, Londra, Brill Academic Publishers, 1987.

[←134]

Il saggio di Althusser “Ideologia e apparati ideologici di Stato” è stato pubblicato in *Lenin e la filosofia*, cit.

[←135]

Per una scintillante analisi del marxismo occidentale si veda Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londra, Verso 1976 [*Il dibattito nel marxismo occidentale*, Roma-Bari, Laterza, 1977].

[←136]

Cfr. Louis Althusser, *Élements d’autocritique,* Parigi, Hachette, 1974 [*Elementi di autocritica*, Milano, Feltrinelli, 1975].

[←137]

Cfr. Barry Barnes, *Interests and the Growth of Knowledge*, Londra, Routledge & Kegan, 1977, p. 41.

[←138]

Cfr. Edward P. Thompson, “The Poverty of Theory: or an Orrery of Errors”, in *The Poverty of Theory*, Londra, Merlin Press, 1995.

[←139]

Louis Althusser, *Elementi di autocritica*, cit.

[←140]

Il saggio di Lacan si trova nei suoi *Scritti*, a cura di Giacomo Contri, Torino, Einaudi, 1974, vol. I. Cfr. anche Fredric Jameson, “Imaginary and Simbolic in Lacan”, in «Yale French Studies», 55/56, 1977.

[←141]

Louis Althusser, *Per Marx*, cit., p. 209.

[←142]

Cfr. Colin McCabe, “On Discourse”, in «Economy and Society», vol. 8, n. 3, agosto 1979.

[←143]

Louis Althusser, *Lenin e la filosofia*, cit.

[←144]

Peter Dews, *Logics of Disintegration. Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Londra, Verso, 1987, pp. 78-79.

[←145]

Perry Anderson, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, cit., cap. 4.

[←146]

Louis Althusser, *Lenin e la filosofia*, cit.

[←147]

Una divergenza notata da Jacques Rancière in “On the Theory of Ideology - Althussers Politics”, in *Radical Philosophy Reader*, a cura di Roy Edgley e Richard Osborne, Londra, Verso, 1985.

[←148]

Cfr. il mio “Base and Superstructure in Raymond Williams”, in *Raymond Williams: Critical Perspectives*, a cura di Terry Eagleton, Cambridge, Northeastern University Press, 1989.

[←149]

Louis Althusser, *Lenin e la filosofia*, cit.

[←150]

Louis Althusser, *Per Marx*, cit.

[←151]

Citato da Jonathan Rée, *Philosophical Tales*, Londra, Routledge & Kegan, 1987, p. 59.

[←152]

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic, 1978 [*Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1987]. Anche Stuart Hall aderisce a questa visione dell'ideologia nel suo "The Problem of Ideology", in *Marx: A Hundred Years*, a cura di Betty Matthews, Londra, Lawrence & Wishart, 1983.

[←153]

Si veda il saggio inedito di Althusser del 1969, *Théorie, pratique théorique et formation théorique, idéologie et lutte idéologique,* citato da Gregory Elliott, *Althusser: The Detour of Theory*, cit.

[←154]

Raymond Boudon, *L'Idéologie, ou l'origine des idées reçues*, Parigi, Fayard, 1986 [*L'ideologia: origine dei pregiudizi*, trad. di Gregorio De Paola, Torino, Einaudi, 1991, parte 1].

[←155]

Dick Howard, *The Politics of Critique*, Londra, Macmillan, 1989, p. 178.

[←156]

Alvin Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology: the Origins, Grammar and Future of Ideology*, Londra, Oxford University Press, 1976, p. 30.

[←157]

John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, cit., p. 34.

[←158]

Jürgen Habermas, *Towards a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, Boston, Beacon Press, 1971, p. 99 (le parentesi sono mie).

[←159]

Pierre Bourdieu, *Esquisse d’une théorie de la pratique. Trois études d’ethologie kabyle*, Parigi, Seuil, 2000 [*Per una teoria della pratica: con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina, 2003].

[←160]

Albert Otto Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1997 [*Le passioni e gli interessi: argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1979].

[←161]

Ivi.

[←162]

Per un’analisi più completa, cfr. Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, cit.

[←163]

Friedrich Nietzsche, *La volontà di potenza: saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau, frammenti postumi ordinati da Peter Gast ed Elisabeth Forster-Nietzsche, Milano, Bompiani, 1992.

[←164]

Id., *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, trad. di Ferruccio Masini, nota introduttiva di Mazzino Montanari, Milano, Adelphi, 1992.

[←165]

Id., *Al di là del bene e del male*, trad. di Ferruccio Masini, nota introduttiva di Giorgio Colli, Milano, Adelphi, 1992.

[←166]

Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham-Londra, Duke University Press, 1989.

[←167]

Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism: (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982 [*Conseguenze del pragmatismo*, trad. di Fabrizio Elefante, Milano, Feltrinelli, 1986].

[←168]

Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally*, cit., p.245.

[←169]

Cfr. Jonathan Lear, *Aristotle: the Desire to Understand*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

[←170]

Cfr. Christopher Norris, *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory after Deconstruction*, Londra-New York, Methuen, 1985.

[←171]

Sigmund Freud, *L'avvenire di un'illusione*, in *Opere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1978, vol. 10, p. 482 (tutti i riferimenti successivi sono dati tra parentesi).

[←172]

Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, cit., vol. 10.

[←173]

Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londra-New York, Verso, 1989, p. 45.

[←174]

Ivi, p. 125.

[←175]

Cfr. Fredric Jameson, *L'inconscio politico*, cit., conclusione.

[←176]

Per una visione generale di questo periodo, cfr. Henry Stuart Hughes, *Consciousness and Society: the Reorientation of European Social Thought: 1890-1930*, New York, Knopf, 1958 [*Coscienza e società: storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*, Torino, Einaudi, 1967].

[←177]

Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, Rivière, 1910 [*Considerazioni sulla violenza*, trad. di Antonio Sarno, Laterza, Bari, 1926, pp. 133-134].

[←178]

Ivi.

[←179]

Ivi.

[←180]

Walter Benjamin, *Avanguardia e rivoluzione: saggi sulla letteratura*, trad. di Anna Marietti, Torino, Einaudi, 1973.

[←181]

Cfr. B. Halpern, “Myth and Ideology”, in «History and Theory», n. 1, 1961.

[←182]

Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, trad. di Paolo Caruso, Milano, il Saggiatore, 1990; e *Il pensiero selvaggio*, trad. di Paolo Caruso, Milano, il Saggiatore, 1970.

[←183]

Walter Benjamin, *Gesammelte Werke*, a cura di Hermann Schweppenhäuser - Gershom Scholem - Rolf Tiedemann e Theodor W. Adorno, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1966, vol. 5, p. 503.

[←184]

Cfr. Frank Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, New York, Oxford University Press, 1967 [*Il senso della fine: studi sulla teoria del romanzo*, trad. di Giorgio Montefoschi, Milano, Rizzoli, 1972].

[←185]

Valentin N. Volosinov - Mikhail M. Bakhtin, *op. cit.*

[←186]

Ivi.

[←187]

John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, cit.

[←188]

Cfr., ad esempio, William Labov, *Sociolinguistic Patterns*, Londra, E. Arnold, 1978; Malcolm Coulthard, *An Introduction to Discourse Analysis*, Londra-New York, Longman, 1988; Michael A.K. Halliday, *Language as Social Semiotic: the Social Interpretation of Language and Meaning*, Londra, E. Arnold, 1979 [*Il linguaggio come semiotica sociale: un'interpretazione sociale del linguaggio e del significato*, Bologna, Zanichelli, 1983]; Gunter Kress - Roger Hodge, *Language as ideology*, Londra-New York, Routledge & Kegan, 1979; Roger Fowler, *Literature as Social Discourse: the Practice of Linguistic Criticism*, Londra, Batsford Academic and Educational, 1981; e Diane Macdonell, *Theories of Discourse: an Introduction*, Oxford-Cambridge, Blackwell, 1986.

[←189]

Rosalind Coward e John Ellis, *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, Londra-New York, Routledge & Kegan, 1977, p. 73.

[←190]

Ho discusso questo argomento nel mio *The Function of Criticism: from The Spectator to Post-structuralism*, Londra, Verso, 1984, pp. 100-102.

[←191]

Roland Barthes, *Miti d'oggi*, trad. di Lidia Lonzi, con uno scritto di Umberto Eco, Torino, Einaudi; 1974, p. 223.

[←192]

Christopher Norris, *Paul de Man: Deconstruction and the Critique of Aesthetic Ideology*, Londra-New York, Routledge & Kegan, 1988, pp. 48-49.

[←193]

Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, p. 11.

[←194]

Cfr. in particolare Barry Hindess - Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londra, Routledge & Kegan, 1975; e *Mode of Production and Social Formation: an Auto-critique of "Pre-Capitalist Modes of Production"*, Londra, Macmillan, 1977. John Frow propone un'analoga teoria "semiotica" dell'ideologia nel suo *Marxism and Literary History*, Oxford, Blackwell, 1986, pp. 55-58.

[←195]

A. Cutler - B. Hindess - P. Hirst - A. Hussain (a cura di), *Marx's "Capital" and Capitalism Today*, Londra, Routledge & Kegan, 1977, pp. 222-236.

[←196]

Ivi, p. 237.

[←197]

Ernesto Laclau-Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londra, Verso, 1985 (tutti i riferimenti di pagina relativi a quest’opera sono dati tra parentesi dopo le citazioni).